

بسم الله الرحمن الرحيم

وَلِلّٰهِ خَزَائِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (المنافقون)  
وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (الحجر)

# مخزن الفرائد

على

## شرح العقائد (النسفيه)

تأليف : جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد زاهد عزيز خليل

كمپوز : حافظ مولوی محمد ولی (البغلانی)

ناشر

مکتبہ زاهد محلہ جنگی قصہ خوانی پشاور

ناظم المکتبہ : حافظ محمود عزیز خليل

## حقوق الطبع محفوظة

اسم الكتاب : مخزن الفرائد شرح لشرح العقائد النسفی

المؤلف : جامع المعقول والمنقول ماهر العلوم النقلية والعقلية واستاذ الكل فی

الكل حضرت مولانا محمد زاهد عزیز خیل .

اهتمام ونظر الثانی : طالب الدعاء حافظ محمد ولی (البغلانی)

الاشاعة الاولى :

ناشر : مكتبة زاهديه محله جنگی قصه خوانی پشاور

ناظم المكتبة : حافظ محمود عزیز خیل



بسم الله الرحمن الرحيم

**قوله** ﴿الحمد لله﴾ (فانقل) المقصود للشارح في هذا لمقام هو توضيح مغلفات المتن فاشتغاله في التسمية والحمد اشتغالا بما لا يعنى (قلنا) في الجواب اولاً ان هذا للاقتداء بكتاب الله فانه ذكر فيه اولاً التسمية ثم التحميد، ونقول ثانياً ان هذا للاقتداء بكتب السلف فان دأبهم بذكر التسمية اولاً وذكر الحمد ثانياً، ونقول ثالثاً ان هذا للعمل بحديثي الابتداء: الاول قوله عليه الصلوة والسلام كل امرٍ ذى بال لا يبدء فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع و الثانى قوله عليه الصلوة والسلام كل كلام لا يبدء فيه بألحمد لله فهو اجزم (فانقل) العمل على الحديثين غير ممكن لكونهما متعارضين وفي الامرين المتعارضين لا يمكن العمل بالامرين بل يكون العمل باحدهما ووجه المتعارض هو ان الابتداء امر بسيط لانه عبارة عن ذكر الشئ قبل كل شئ بالابتداء بالتسمية يوجب فوات الابتداء بالحمد والابتداء بالحمد يوجب فوات الابتداء بالتسمية، وأجيب عن هذا باجوبه خمسة الاول ان هذا انما كان وارداً لو كان الباء في الحديثين صلة الابتداء وليس كذلك بل الباء صلة التبرك فيكون المعنى ان كل امر لا يبدء في ذلك الامر بتبرك التسمية والتحميد فهو اقطع فيكون الابتداء بالامر ذى بال ويكون ذكر التسمية والتحميد لحصول التبرك بهما، والجواب الثانى ان هذا انما كان وارداً لو كانت الباء في الحديثين للملاسة وليس كذلك بل هي صلة التلبس ويكون المعنى ان كل امر ذى بال لا يبدء فيه حال كونه متلبساً بسم الله والحمد لله فهو اقطع فيكون الابتداء بذلك الامر ذى بال ولكن يكون ذلك الامر متلبساً بالتسمية والحمد والجواب الثالث ان هذا الاعتراض انما كان وارداً لو كانت الباء في الحديثين صلة الابتداء وليس كذلك بل هي للاستعانة فيكون المعنى ان كل امر ذى بال لا يبدء فيه باستعانة اسم الله وحمد الله فهو اقطع فيكون الابتداء بالامر ذى بال ويكون المقصود من ذكر التسمية والحمد الاستعانة بهما وعلى هذا الاجوبة الثلاثة يكون الابتداء محمولاً على الحقيقى، والجواب الرابع اناسلما ان الباء في الحديثين صلة الابتداء لكن في حديث التسمية محمول على الابتداء الحقيقى وهو ان يكون الشئ مقدماً على جميع الاشياء ولا شك ان الابتداء الحقيقى بالتسمية حاصل والابتداء في حديث الحمد محمول على الابتداء العرفى وهو ان يكون الشئ مقدماً على المقصود ولا شك ان الحمد قبل المقصود، والجواب الخامس ان الابتداء في التسمية محمول على

الابتداء الحقيقي وفي حديث الحمد على الابتداء الاضافي وهوان يكون الشيء مقدماً على شيء آخر مطلقاً اي سواء كان ذلك الشيء الآخر مقصوداً او غير مقصود ، والجواب السادس ان الابتداء في كلا الحديثين محمول على الابتداء العرفي ، والجواب السابع ان الابتداء في احدي الحديثين محمول على العرفي وفي الحديث الآخر على الاضافي فالجواب في الاجوبة الاربعة صلة الابتداء ثم اللام في قوله الحمد للجنس عند المعتزلة وللانفراق عند الاشاعرة ، وقال البعض ان اللام للعهد والمعهود به هو الفرد الكامل للحمد وهو حمده تعالى على نفسه ففية اظهار عن عجز العبد عن الحمد الذي يليق بجنابه تعالى ولكن انتساب لام الجنس الى المعتزلة غير ظاهر لان مآل الجنس والاستغراق واحد لان اختصاص الجنس يفيد اختصاص الاستغراق ايضاً لانه لو ثبت الفرد الواحد من الحمد للغير لا يكون الجنس مختصاً بالواجب تعالى لوجود ذلك الجنس في ذلك الفرد (فان قيل) لما كان مآل الجنس ومآل الاستغراق واحداً فيلزم الخلاف عن مذهب اهل الاعتزال فان المحامد عندهم لا يكون جميعها مختصة بالواجب تعالى وذلك لان الواجب تعالى خالق لبعض الامور عندهم وهي ماعدا افعال العباد الاختيارية واما خالق الافعال الاختيارية للعباد فهو العباد (قلنا) ان المعتزلة وان اسندوا بعض الافعال الى العباد بالخالقية ولكن لا ينكرون اختصاص كل المحامد بالواجب تعالى لانهم يعرفون بان الواجب تعالى خالق القدرة في العباد على تلك الافعال الاختيارية .

**قوله** ﴿المتوحد﴾ (فان قيل) ان المقصود في هذا المقام هو اداء حمد الله تعالى وهو حاصل بقوله الحمد لله فينبغي ان لا يذكر قوله المتوحد بجلال ذاته الى آخره لانه يوهم الاستدراك (قلنا) لانسلم وجود الاستدراك فيه لان ايراده للاستدلال على دعوى قوله الحمد لله لان معنى ذلك الدعوى هو ان جميع افراد الحمد مختصة بالواجب تعالى واستدل عليه بهذا الدليل ففي هذا اشاره الى صغرى الدليل واما الكبرى فمطوية غير مذكورة في عبارة المصنف فالدليل على نمط القياس الاقتراني تقديره هكذا ان جميع المحامد مختصة بالواجب تعالى لانه تعالى متوحد بجلال ذاته وكمال صفاته وكل من هكذا شأنه فجميع المحامد تكون مختصة به ينتج ان جميع المحامد تكون مختصة بالواجب تعالى وهذا هو المطلوب (فان قيل) ان توصيف الواجب تعالى لا يصح بالمتوحد لانه اسم الفاعل من باب التفعيل والمعاني المشهورة لباب التفعيل ثلثة الاول الطلب اي طلب ما لا يكون ذلك الشيء

حاصلاً فيه مثل تعظيم معناه طلب العظمة والثاني التكلف وهو تحمل المشقة في الاتصال بصفة مثل تحلم فان معناه انه حصل الحلم في نفسه بمشقة ، والثالث الصيرورة بلاصنع صانع مثل تحجر الطين اى صار الطين حجراً من غير ان يطبخه احد على النار ولاشك انه لا يصح واحد من هذه المعانى فى حقه تعالى لانه لو أريد من المتوحد الطلب يكون المعنى ان الواجب تعالى طلب الوحدة ولم تكن تلك الوحدة حاصلة فيه قبل ذلك وان اريد منه الكلف يكون الواجب تعالى حصل الوحدة فى ذاته بمشقة ولم يكن الوحدة موجودة فيه بنفسه ولو أريد منه الصيرورة يكون المعنى ان الواجب تعالى صار من حال عدم الوحدة الى حال الوحدة ولاشك ان كل واحد من هذه المعانى محالة فى حقه تعالى ، وأجيب عن هذا باجوبة ثلاثة : الاول ان التفعّل للطلب ولكن المراد منه اقتضاء ذاته الوحدة اى ان ذاته تعالى تقتضى الوحدة ، والجواب الثانى ان باب التفعّل للتكلف ولكن التكلف مجاز عن الكمال فى الوحدة ، والجواب الثالث ان باب التفعّل للصيرورة ولكنه مجرد عن الانتقال فيكون المعنى ان الحمد لمن ذاته يقتضى الوحدة وهذا على الجواب الاول اول من هو موصوف بالوحدة الكاملة هذا على الجواب الثانى اول من هو موف بالوحدة الذاتية التى ليست بصنع صانع .

**قوله** ﴿بجلال ذاته﴾ (فان قيل) ان الباء فى قوله بجلال ذاته لا تخلو اما ان تكون للاستعانة او تكون سببية لكن التالى بكلا شقية باطل فالماقدم مثله اما الملازمة فلان المتبادر ان تكون الباء للاستعانة فلان الاضافة فى قوله جلال ذاته لا تخلو اما ان تكون لامية او تكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فعلى الاول يلزم الدور او التسلسل او الترجيح والكل باطل ووجه اللزوم ان المتوحد لما كان باستعانة جلال الذات جاز ان يكون بعض الصفات باستعانة بعض الآخر مثلاً ان المتوحد لما كان باستعانة جلال الذات وجلال يكون باستعانة القدرة والقدرة باستعانة العلم فاما ان تذهب هذه السلسلة الى غير النهاية ، او تعود او تنتهى الى صفة فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثانى يلزم التسلسل وعلى الثالث يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثانى يكون الذات الجليلة مستعان بها فالماستعان لا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى او غيره فعلى الاول يلزم الاتحاد بين المستعين والمستعان به وهو باطل وعلى الثانى ان ذكر الغير لا يخلو اما ان يكون واجباً او ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الوجباء وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب الى الغير فى حصول توحد ذاته واما بطلان الشق الثانى وهو ان تكون الباء للسببية

فحينئذٍ ايضاً الاضافة في جلال ذاته لا يخلو اما ان تكون لامية او تكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فعلى الاول يلزم الدور او التسلسل او الترجيح بلا مرجح والكل باطل ووجه ذلك اللزوم هو انه لما كان جلال الذات سبباً للمتوحد جاز ان يكون بعض الصفات سبباً لبعض الآخر مثلاً ان جلال الذات سبب للمتوحد وهو يكون سبباً للقدره وهو يكون سبباً لعلم فاما ان تذهب هذه السلسلة الى غير النهاية ، او تعود او تنتهي الى صفة فعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم الدور ، على الثالث يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني يلزم صدور الصفات عن الواجب تعالى بالاختيار لان الباء السببية انما تدخل على الفاعل المختار فاذا كان الذات الجليلة سبباً بالاختيار للمتوحد جاز ان يكون سبباً بالاختيار لباقي الصفات ايضاً وصدور الصفات عن الواجب تعالى بالاختيار باطل من وجهين الاول يلزم حدوث الصفات لان الصادر بالاختيار يكون مسبوقاً بالارادة والثاني انه يلزم تقدم الارادة على نفسها لان الارادة ايضاً من الصفات فيكون مسبوقاً بالارادة الأخرى (قلنا) ان هذا انما كان وارداً لو كانت الباء للاستعانة او للسببية وليس كذلك بل هي ههنا صلة المتوحد والباء اذا وقعت صلة باب التفاعل تفيد استقلال الفعل في مأخذ الاشفاق في بحث لا يشار له الغير فيكون المعنى هكذا ان الواجب تعالى مستقل ومفرد في جلال ذاته اوفى ذاته الجليلة ولا يشاركه الغير في ذلك ومن هذا الجواب يظهر جواب سؤال آخر وهو ان المجرد اصل من المزيد فيه فلم اختار الشارح المزيد وهو المتوحد ولم يرد المجرد وهو الواحد ، وحاصل الجواب ان المزيد تفيد معنى الاستقلال لوقوع الباء في صلتها ولا يفيد المجرد فلذا اختير المزيد على المجرد ، ونقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان الباء السببية ويكون الظرف متعلقاً بقوله الحمد ويكون جلال الذات سبباً لثبوت الحمد للواجب تعالى وعلى هذا التقدير لا يلزم المحذورات المذكورة (فان قيل) لا يصح تعلق الظرف بالحمد لانه مصدر ضعيف العمل فينبغي ان يكون متعلقاً بقوله المتوحد لكونه قوى العمل (قلنا) الظرف يكفي له رائحة من الفعل فجاز عمل المصدر في الظرف (فان قيل) لا يصح تعلق الظرف بالحمد لوجه آخر وهو ان هذا يخلو عن الفائدة التي ذكرناها وهي افادة استقلال الذات الجليلة في الوحدة (قلنا) هذا وان كان خالياً عن تلك الفائدة ولكنه مشتمل على فائدة أخرى وهي صيرورة هذا القول من المصنف من قبيل قضايا قياساتها معها كما هو ظاهر.

**قوله** ﴿وكمال صفاته﴾ الاضافة اما لامية فيكون المراد من كمال الصفات عدم وقوف الصفات على حد ونهاية فلا كمال لصفات المخلوقين لان لها حدوداً ونهاية واما اضافة الصفه الى الموصوف اي الصفات الكاملة والمراد من الصفات الكاملة هي التي لا تنتهي الى حد ونهاية بل تكون دائمة (فان قيل) ان الصفات شاملة للصفات الثبوتية والصفات السلبية فالمراد من الصفات ههنا لا يخلو اما ان يكون المراد منها الصفات الثبوتية او يكون المراد منها الصفات السلبية او يكون المراد كلا القسمين والكل باطل اما الاول فلعدم وجود القرينة لان الصفات عامة قارادة الخالص منها لا يكون الا بالقرينة فما هي واما الثاني فيلزم التكرار في قوله في نعوت الجبروت لان المراد منها الصفات السلبية وعلى الثالث يكون ذكر نعوت الجبروت مستدركا لان الصفات شاملة لها (قلنا) المراد منها الصفات الثبوتية والتوحيد ولا يلزم ارادة الخاص من دون وجود القرينة بل القرينة موجودة وهي ان الصفات الثبوتية اذا ذكرت مطلقاً يكون المراد منها الصفات الثبوتية دون السلبية (فان قيل) اذا كان المراد من كمال صفاته الصفات الثبوتية دون السلبية ودون الاعم فلم قدم الصفات الثبوتية على الصفات السلبية مع ان التخلي عن الرزائل يكون مقدماً على التحلي بالفضائل (قلنا) ذلك لان الصفات الثبوتية وجودية لاخذ الوجود في مفهومها والصفات السلبية عدمية لاخذ العدم في مفهومها ولا شك ان الوجود يكون اشرف من العدم ، او نقول انما قدم الصفات السلبية على الصفات الثبوتية لاجل الاشارة الى ان الصفات السلبية ليست عين التخلي عن الرزائل بل بمنزلة التخلي عن الرزائل لان التخلي عن الرزائل يقتضى سبق وجود الرزائل وهو باطل في حق الواجب تعالى

**قوله** ﴿المتقدس﴾ هذا ايضاً صيغة اسم الفاعل من باب التفعّل كالمتوحد فيكون التقديس مثل المتوحد في جريان الاعتراض والجوابات الثلاثة عنه ولكن نذكر ههنا شيئاً قد تركناه فيما سبق وهو ان للتكلف معنيين الاول ان يحصل وصف بالمشقة لشخص ويكون ذلك الشخص قابلاً لذلك الصفة مثل المتعب فان معناه انه حصل في نفسه العبادة بالمشقة والثاني ادعاء شخص لنفسه وصفاً ولم يكن ذلك الشخص قابلاً وصالحاً لذلك الوصف كما يقال المتأله في حق فرعون والمتنبى في حق مسيلمة الكذاب والتكلف بكل واحد من هذين المعنيين محال في حق الواجب تعالى .

**قوله** ﴿في نعوت الجبروت﴾ ثم ان الجبروت جاء على معنيين الاول انه مبالغة في

الجبر وهو عبارة عن الرفعه والعظمة والثاني انه مبالغة في الجبر وهو عبارة عن القهر لاعلى سبيل الظلم (فان قيل) اضافة النعوت الى الجبروت لاتخلو اما لامية او بيانية وكلاهما باطلان اما الاضافة الالامية فهي تفيد ان هذه الصفات ثابتة للجبروت مع ان الامر ليس كذلك لان الصفات لمواجب تعالى واما الاضافة البيانية فهي ان المضاف اليه يكون بياناً للمضاف والجبروت لايمكن ان يكون بياناً للنعوت لو خدت الجبروت وكثره النعوت (قلنا) الاضافة لامية ولكن المراد من الجبروت ذات اله<sup>١</sup> ب تعالى فالجبروت تعبير عن ذات الواجب تعالى والمراد من النعوت حينئذ اما الصفات اسلبية او الصفات العقلية او الصفات الالهية اعم من الثبوتية والسلبية والفعلية (فان قيل) لا يصح اطلاق الجبروت على الواجب تعالى والال لازم حمل الوصف الصرف على الذات وهو باطل (قلنا) حمل الوصف الصرف على الذات لايجوز اذا لم يكن المقصود من ذلك الحمل المبالغة واما اذا كان المقصود في الحمل المبالغة فيجوز وههنا الحمل بطريق المبالغة كما في زيد عدل، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان هذه الاضافة بيانية والجبروت وان كان نعتاً واحداً لكن عدنوعتاً لاجل المبالغة (فان قيل) لا يصح ظرفية نعوت الجبروت للمتقدس والا لزم كون الواجب تعالى مطروفاً وهو باطل لكونه تعالى منزهاً عن الظروف (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان هذا من قبيل الظرفية الحقيقية وليس كذلك بل مجازية فان الواجب تعالى لما كان موصوفاً بالصفات فتلك الصفات تنفى عن الواجب تعالى كل نقض فيكون هذه الصفات بمنزلة الحصن للملك .

**قوله** ﴿بساطع حججه﴾ ههنا احتمالات اربعة الاول ان تكون اضافة ساطع الى حججه بيانية ويكون الضمير المجرور راجعاً الى الواجب تعالى والثاني ان تكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ويكون الضمير المجرور راجعاً الى الواجب تعالى والثالث ان تكون الاضافة بيانية ويكون الضمير المجرور راجعاً الى النبي ﷺ والرابع ان تكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ويكون الضمير المجرور راجعاً الى النبي ﷺ وعلى جميع هذا الاحتمالات الاربعة اضافة الحجج الى الضمير المجرور استغراقية لان اضافة الجمع الى شيء اذا لم توجد هناك قرينة التخصيص فتكون هي استغراقية وههنا ايضاً القرينة على التخصيص غير موجودة فالاحتمالان كما يجوزان فكذلك هما مختاران اما وجه الجواز فلانهما يفيدان ان نبينا ﷺ مؤيد باعظم المعجزات واما الاختيار فلانهما يفيدان معجزات

نبينا ﷺ اعظم من معجزات سائر الانبياء عليهم السلام واما الاحتمال الرابع فجائز ولكن ليس بمختار اما الجواز فلانه يفيد ان نبينا ﷺ مؤيد باعظم المعجزات واما عدم الاختيار فلانه لا يفيد ان معجزات نبينا ﷺ اعظم من معجزات سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام واما الاحتمال الثالث فلا يجوز لانه يفيد ان بعض المعجزات لنبينا ﷺ اعظم وبعضها غير اعظم فيحتمل ان يكون معجزات سائر الانبياء اعظم كلها .

**قوله** ﴿وبعد﴾ لمافرغ الشاح من انشاء حمده تعالى شرع في انشاء مدح علم الكلام والمختصر الذي دون فيه وغرضه من ذلك دفع الاعتراضين : الاول ما الوجه للشارح حيث صنف الكتاب في علم الكلام مع ان العلوم الأخرى موجودة والبعض من ذلك العلوم اولى واليق بالاشغال فيه كعلم التفسير وعلم الحديث والثاني ان المتون المدونة في علم الكلام كثرة فما الوجه للمصنف حيث اختار هذا المتن بالشرح عليه دون ما عده من المتون واندفاع هذين الاعتراضين ظاهر من كلام الشرح وبما ذكر اندفع اعتراض آخر هو ان قوله الحمد لله وكذا قوله والصلوة على نبيه من قبيل الانشاء لان المقصود من ليس الاخبار عن الحمد والصلوة بل المقصود انشاء الحمد والصلوة وقوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الى آخره خبر لعدم كونه قسماً من اقسام الانشاء فيلزم من عطف هذا على ما سبق عطف الاخبار على الانشاء وذلك لايجوز ووجه الاندفاع هو كما ان المقصود من الكلام السابق انشاء الحمد والصلوة فكذلك المقصود من هذا الكلام انشاء مدح علم الكلام والمختصر المدون فيه فيكون هذا من قبيل عطف الانشاء على الانشاء ولاشك انه جائز ثم انه اختلف في اول من تكلم بكلمة بعد ف قيل داود عليه السلام وفسره قوله تعالى (وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ) بان المراد من فصل الخطاب هو بعد وقيل يعقوب عليه الصلوة والسلام فانه عليه السلام لما جانه ملك الموت قال ذلك في جملة كلامه وقيل ايوب عليه الصلوة والسلام وقيل آدم عليه الصلوة والسلام وقيل يعرب ابن قحطان الذي هو جد العرب وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي ﷺ وقيل سحبان بن وائل ، ثم ان لبعده حالات ثلثة : الاولى ان يذكر معه المضاف اليه والثانية ان يكون المضاف اليه محذوفاً نسباً منسياً وفي هاتين الحالتين يكون معرباً لعدم وجود الوجه للبناء مع ان الاصل في الاسماء الاعراب والثالثة ان يكون المضاف اليه محذوفاً منوياً فحينئذ يكون مبنياً على الحركة وتكون تلك الحركة الضمة اما نفس البناء فلمشابهته بالحرف فانه كما ان



الحرف يكون محتاجاً في الدلالة على المعنى الى ضم ضميمة فكذلك بعد يكون محتاجاً الى ان يراد معه المضاف اليه في النية واما وجه البناء على الحركة مع ان الاصل في البناء السكون فلان تدل على المضاف اليه المحذوف لان الدلالة على شيء انما هي شان الحركة دون السكون لان السكون عبارة عن عدم الحركة ولا دلالة للاعدام انما الدلالة شان الموجودات واما وجه البناء على الضم مع ان الفتح اخف منه فلان حذف المضاف اليه نقصان قوى فلا بد له من جبهة قوية والقوى في الحركات انما هو الضم دون الفتح والكسر .

**قوله ﴿فان﴾** (فان قيل) المتبادر ان هذا الفاء للجزاء والفاء الجزائية انما تورد عند وجود الشرط او عند وجود كلمة اما التي تقوم مقام الشرط وههنا لم يوجد واحد من هذين الامرين فلا يصح ايراد هذه الفاء (قلنا) الفاء الجزئية اوردها لاجل ان بعد قائم مقام لما الشرطية فيكون التقدير ولما حمدنا وصلينا فان مبني علم الشرائع الى آخره (قلنا) يعلم من هذا تفريع الكلام الآتي على الحمد والصلوة لان الجزاء يكون متفرعاً على الشرط وههنا لا يصح التفريع لان هذا الكلام يكون موجوداً سواء حمدنا وصلينا او لا والتفريع يقتضي ان لا يوجد المتفرع بدون وجود المتفرع عليه (قلنا) ان الشرط قد يكون قيداً لمضمون الجزاء وقد يكون قيداً للاخبار به كما في قوله تعالى (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) والجزاء انما يكون متفرعاً على الشرط في القسم الاول دون القسم الثاني وكلام الشارح من قبيل القسم الثاني دون القسم الاول ، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض بان هذا انما كان وارداً لو كان الفاء للجزاء وليس كذلك بل هي للتعليل فيكون التقدير واحضر بعد الحمد والصلوة ماسيأتي فان مبني علم الشرائع الى آخره فيكون مدخول الفاء علة للمقدر (فان قيل) فعلى هذا يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان احضر صيغة الامر فيكون هذا القول جملة انشائية وقوله الحمد لله جملة خبرية فيلزم عطف الانشاء على الخبر وذلك لا يجوز (قلنا) كما ان المعطوف انشاء فكذلك المعطوف عليه ايضاً انشاء لان المقصود من قوله الحمد لله ليس هو الاخبار عن الحمد بل المقصود هو انشاء الحمد فيصح العطف ، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان هذا انما كان وارداً لو كانت الفاء في كلام الشارح للجزاء وليس كذلك بل هي زائدة فلا تستدعي وجود الشرط ولا وجود ما يقوم مقام الشرط (فان قيل) ان الحرف الزائد وان لم يكن له دخل في تادية اصل المعنى ولكن مع ذلك لا بد له من فائدة خارجة عن اصل معنى الكلام فما الفائدة في



ايراد هذه الفاء الزائدة (قلنا) الفائدة في ايرادها التنبيه على ان كلمة بعد غير مضافة الى مابعدھا بل هي مبنية على الضم لقطعها عن الاضافة ، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان الفاء جزائية والشرط وان لم يكن موجوداً ولكن مايقوم مقام الشرط موجود لانه كان في الاصل اما بعد ثم حذف اما جعل الواو عوضاً عنه (فانقيل) لا يصح جعل الواو عوضاً عن كلمة اما لعدم وجود المناسبة بينهما مع انه لا بد في التعويض من وجود المناسبة بين العوض والمعوض عنه (قلنا) لانسلم عدم وجود وهي ان العطف يفيد التفصيل وكلمة اما قلما تخلو عن التفصيل وان لم تكن ههنا للتفصيل ، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان الفاء جزائية ولكن الظرف وهو بعد اجرى مجرى الشرط كما في قوله تعالى (وَاذْلَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَسْتَقِوْنَ هَذَا اِفْكٌ قَدِيمٌ) او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض ان الفاء جزائية اوردها بناء على توهم اما ثم ان توهم اما عبارة عن ظن غير المذكور مذكوراً لكون المقام مقام ذكره فالحكم في صورة التوهم لا يكون مطابقاً للواقع ونظير ذلك قول الشاعر (شعر)

بدأ لي لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئاً اذا كان جانباً

فان الشاعر قرء سابق مجروراً لتوهم انه ذكر الباء في قوله مدرك فاذا كان الباء مذكوراً في مدرك فيكون سابق مجروراً لعطفه على مدرك ، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض بان الفاء جزائية اوردها الشارح على ان كلمة امامقدرة في نظم الكلام والفاء الجزائية كما تور دحين كون اما ملفوظة فكذلك تور دحين كون امامقدرة في نظم الكلام ولكن هذان الجوابان لا يخلوان عن الضعف اما الاول فلان توهم كلمة امامستبعد باعتبار العقلي لا بدله من سند وليس بوجود وايضاً فيه يلزم نسبة الخطاء الى الشارح في الامكنة الكثيرة لانه كما اورده الفاء ههنا بدون ما فكذلك اوردها بدون اما في كتب اخرى له واما الثاني فلان المقدر في حكم المذكور فاذا كانت كلمة امامقدرة في نظم الكلام فيكون التقديم واما بعد فيلزم اجتماع كلمة امامع الواو لان كلمة اما للاستيناف والواو للعطف وبينهما تناف لان الاول يقتضي الانفصال من كل وجه والعطف يقتضي الانفصال من بعض الوجه والاتصال من البعض الآخر (فانقيل) ان هذا انما كان وارداً لو كان الواو للعطف وليس كذلك بل هو للاستيناف فلامنافات بينهما (قلنا) لو كان الواو للاستيناف فايضاً لا يجوز الجمع بينها لانه يلزم الاستدراك لان احدهما كافٍ لاستيناف (فانقيل) لانسلم ان اجتماع كلمة امامع الواو لا يجوز

بل جازئ فانه وقع فى كلام السكاكى صاحب المفتاح فانه آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان السكاكى ممن يحتج بكلامه وليس كذلك ولذلك نسب ذلك الخطأ منه ، او نقول فى الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان كلمة اما فى كلام السكاكى للاستيناف وليس كذلك بل هى للاجمال بعد التفصيل ولاشك انه لامنافات بين الواو وبين اما اذا كان للتفصيل بعد الاجمال ولضعف الجواب الثانى وجه آخر وهوان تقدير اما مشروط بشرطين الاول ان يكون بعد الفاء الامر او النهى والثانى ان يكون ماقبل الفاء منصوباً معمولاً لذلك الامر او النهى كما فى قوله تعالى (رَبِّكَ فَكَبِّرْ) فان التقدير واما ربك فكبر وهذا الشرطان مفقودان فى كلام الشارح فلا يصح القول بكون الكلمة اما مقدرة فى نظم الكلام .

**قوله** ﴿مبنى على الشرائع والاحكام﴾ فيه احتمالان الاول ان يكون المراد من علم الشرائع اصول الفقه ويكون المراد من علم الاحكام الفقه والثانى ان يكون المراد من علم الشرائع والاحكام جميع العلوم المنسوبة الى الشرع (فانقل) ايراد الشرائع بصيغة الجمع لا يصح لان اصول الفقه علم الشريعة الواحدة لا علم الشرائع الكثيرة (قلنا) ان الشريعة قد يطلق على كل مسئلة مسئلة فايراد صيغة الجمع مبنى على هذا واما كون علم الكلام مبنى اصول الفقه وعلم وكذا مبنى لجميع العلوم المنسوبة الى الشرع لان المقصود من هذا العلم معرفة ذات الواجب تعالى وصفاته ومن لم يعرف ذات الواجب تعالى وصفاته كيف يعرف القرآن والحديث والعلوم الأخرى فلا بد لمعرفة هذه العلوم من معرفة علم الكلام .

**قوله** ﴿واساس قواعد عقائد الاسلام﴾ (فانقل) القواعد جمع قاعدة وللقاعدة معان ثلاثة الاول الخشبة التى يركب عليها وخشبات اليهودج والثانى المرءة التى بلغت سن الاياس والثانى القضية الكلية التى يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها ولا يصح ارادة واحد من هذه المعانى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان معانى القاعدة منحصرة فى هذه الثلاثة وليس كذلك بل لها معنى آخر وهو الاساس ويصح ارادة هذا المعنى ، يرد عليه اعتراض الاول انه لما كان المرد من القواعد الاساس فيلزم من اضافة اساس الى القواعد الاساس فيلزم من اضافة اساس الى القواعد اضافة الشىء الى نفسه وهو باطل والثانى ما الوجه للشارح فى افراد الاساس الاول وجمعية الاساس الثانى (قلنا) فى الجواب اولاً ان المراد من القواعد الكتاب والسنة ومن

الاساس علم الكلام فمصادق الاساس الاول مغاير عن مصداق الاساس الثانى وهذا كافٍ لصحة الاضافة ولما كان مصداق الاساس الاول امراً واحداً وهو علم الكلام فلذا اورد الاساس الاول مفرداً ولما كان مصداق الاساس الثانى متعدداً فلذا اورده بصيغة الجمع (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان المراد من الاساس الاول علم الكلام والمراد من الاساس الثانى الادلة التفصيلية العقلية والنقلية فيهما مغايرة باعتبار المصداق وهذه المغايرة كافية لصحة الاضافة وكذا صح افراد الاساس الاول لكون مصداقه امراً واحداً وصح جمعية الثانى لكون مصداقه متعدداً ويرد على الجواب الاول ان كون الكتاب والسنة اساساً لعقائد الاسلام لا يصح لان عقائد الاسلام على قسمين الاول ما يتوقف على الشرع ولا يستقل العقل فى اثباته مثل اثبات عذاب القبر واثبات الحوض ووزن الاعمال فان هذا العقائد موقوفة على الشرع والثانى ان يستقل العقل فى معرفته ولا يكون اثباته موقوفاً على الشرع بل يكون اثبات الشرع موقوفاً على الشرع بل يكون اثبات الشرع موقوفاً على تلك العقائد مثل وجود الواجب تعالى ووحدته وكونه مرسلًا للرسول فان هذه العقائد لا تتوقف على الشرع بل يتوقف الشرع على هذه العقائد فعلى تقرير كون الكتاب والسنة اساساً لعقائد الاسلام يلزم الدور بالنظر الى القسم الثانى (قلنا) ان توقف العقائد على الكتاب والسنة على قسمين الاول باعتبار الذات والثانى باعتبار الاعتداد فالقسم الاول من العقائد موقوف على الكتاب والسنة من حيث الذات وكذا واما القسم الثانى فهو موقوف على الكتاب والسنة من حيث الاعتداد فقط لامن حيث الذات لان ما ثبت بالعقل لا يفيد به مالم يصير مؤيداً بالشرع واما الكتاب والسنة فهما موقوفان على القسم الثانى من العقائد من حيث الذات فاندفع الدور لتغاير جهة التوقف ويرد على الجواب الثانى بان كون علم الكلام اساساً للادلة التفصيلية لا يصح لان اساس الدليل هو العلم الذى يبين فيه صورة الدليل ومادته وشرائطه وانواعه وذلك العلم هو المنطق لا علم الكلام (قلنا) ان هذا الجواب مبنى على جعل المنطق جزءاً من علم الكلام فكون علم الكلام اساساً للادلة التفصيلية كون المنطق جزءاً من علم الكلام لان المنطق من مبادئ علم الكلام ولا شك ان مبادئ الشئ تكون خارجة عن ذلك الشئ لادخله فيه (قلنا) ان ههنا مذهبين الاول مذهب المتقدمين فعندهم المنطق من مبادئ علم الكلام والثانى مذهب المتأخرين وعندهم المنطق داخل فى الكلام (فان قيل) مقصود الشارح فى هذا المقام مدح علم الكلام وقد حصل ذلك بقوله فان



كون الشيء أساساً لنفسه (قلنا) في الجواب أولاً أن هذه الاضافة ليست من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل او اضافته الى المفعول بل هذه الاضافة من قبيل اضافة المبين بصيغة اسم الفاعل الى المبين بصيغة اسم المفعول فان هذا العلم يبين فيه مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات (وقلنا) في الجواب ثانياً انه لم يرد من علم التوحيد والصفات المعنى الاضافي حتى يستفسر بان هذه الاضافة من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل او اضافته الى المفعول بل المراد من علم التوحيد والصفات معناه اللقي فانه صار لقباً لهذا العلم والى الجواب الاول اشار الناكث بقوله اى علم يعرف فيه ذلك (فانقيل) لايصح الجواب الثانى لانه توجيه كلام الغير بما لايرضى به قائله فان قول الشارح الموسوم بالكلام يأبى ان يكون علم التوحيد والصفات علماً ولقباً لهذا العلم لانه لو كان علماً ولقباً لهذا العلم لقال الشارح الموسوم بعلم التوحيد والصفات وبالكلام ولم يقل كذلك بل قال الموسوم بالكلام فيعلم من هذا ان اللقب لهذا العلم هو الكلام فقط دون علم التوحيد والصفات (قلنا) انما قال الشارح الموسوم بالكلام ولم يقل الموسوم بعلم التوحيد والصفات وبالكلام الفرق بين الاشهر وغير الاشهر فان هذا العلم مشهور بعلم الكلام ولم يكن مشهوراً بعلم التوحيد والصفات فذلك القول من الشارح للإشارة الى الفرق بان احد العلمين مشهور دون الآخر ولوقال الموسوم بعلم التوحيد والصفات وبعلم الكلام لم يحصل ذلك الفرق وليس غرضه من هذا التخصيص بان الكلام علم ولا يكون علم التوحيد والصفات علماً.

**قوله** ﴿الموسوم بالكلام﴾ (فانقيل) ما الوجه للشارح حيث قال الموسوم ولم يقل المسمى بالكلام (قلنا) لو قال كذلك لتوهم ان التسمية مختصة بالكلام وليست شاملة لعلم التوحيد والصفات واما الموسوم فلا يدل على التخصيص.

**قوله** ﴿المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام﴾ (فانقيل) ان قوله المنجى عن غياهب الى آخره لا يخلو اما ان يكون داخلاً فى التسمية او يكون خارجاً منها وكلاهما باطلان اما الاول فلان اسم هذا العلم هو الكلام لا الكلام المنجى الى آخره واما الثانى فيكون ذكره مستدركاً بلا فائدة (قلنا) انا نختار الشق الثانى وهوان هذا القول خارج عن التسمية ولا يلزم الاستدراك لان فيه اشاره الى فائدة من فوائد هذا العلم (فانقيل) ان غياهب جمع غيب ومعناه الظلمة الشديدة وظلمات جمع ظلمة ومعناه مطلق الظلمة بدون لحاظ وصف الشدة

فما الوجه للشارح حيث اضاف الغياهب الى الشكوك والظلمات الى الاوهام لم لم يعكس الامر (قلنا) الوجه لذلك ان التردد كامل في الشك من الوهم فالغياهب تناسب الشكوك والظلمات تناسب الاوهام فلذا اضاف الغياهب الى الشكوك والظلمات الى الاوهام .

**قوله** ﴿نجم الملة والدين﴾ (فان قيل) ان الدين معطوف على الملة ولا بد في العطف من وجود المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وههنا لم توجد المغايرة لا تحاد الملة والدين (قلنا) العطف يقتضى المغايرة ولكن اعم من ان تكون تلك المغايرة ذاتية او اعتبارية وههنا وان لم توجد المغايرة الذاتية لاتحادهما باعتبار الذات لان كل واحد منهما عبارة عن الشريعة المصطفوية ولكن المغايرة الاعتبارية موجودة وهى ان الشريعة من حيث انها تطاع يقال لها دين لان الدين فى اللغة الانقياد والاطاعة ومن حيث انها تكتب يقال لها ملة لان الملة فى اللغة عبارة عن الكتاب .

**قوله** ﴿فى دار السلام﴾ (فان قيل) للفظ السلام معان ثلاثة الاول بمعنى السلامة والثانى بمعنى السلام عليكم والثالث انه اسم من اسماء الله تعالى ولا يصح ارادة واحد من هذا المعانى الثلاثة اما الاول فلان الدار انما تكون للناس والسلامة من المعانى المصدريّة ولا يكون لها دار واما الثانى فلانه لا يكون دار للفظ السلام عليكم ايضاً واما الثالث فلانه لا يكون داراً للواجب تعالى والا لزم ثبوت المكان له وهو باطل لانه تعالى منزّه عن الزمان وامكان (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من دار السلام معناه الاضافى وليس كذلك بل المراد منه معناه اللقبى والعلمى فانه صار لقباً وعلماً للجنة فيكون المعنى اعلى الله درجته فى الجنة ومن ارادة هذا المعنى لا يلزم محذور (فان قيل) كما يصح ارادة المعنى اللقبى من دار السلام فكذلك يصح كل واحد من المعانى الثلاثة للفظ السلام على تقدير ارادة المعنى الاضافى اما المعنى الاول والثانى فيصحان بالتقدير بان المراد من السلامة هى السلامة لاهل الدار فيكون التقدير دار السلامة لاهلها فى المعنى الاول ويكون التقدير دار يقال لاهلها السلام عليكم واما المعنى الثالث فهو ان لزوم ثبوت المكان للواجب تعالى انما يكون اذا كانت اضافة الدار بعلاقة السكونة واما اذا كانت بعلاقة الملكية فلا يلزم ثبوت المكان للواجب تعالى (قلنا) فى الجواب ان على هذا وان صح المعنى ولكن لا يحصل مقصود الشارح من هذا القول لان مقصوده من هذا القول هو الدعاء للمصنف وذلك لا يحصل حينئذ يصدق على كل دار ولو كان على رأس

الجبل فلا بد من ارادة المعنى اللقى (فان قيل) انه لا بد من وجود المناسبة بين المعنى اللغوى وبين المعنى اللقى فماهى هُنا (قلنا) المناسبة هُنا موجودة بوجوه الاول ان الجنة انما سميت بذار السلام لان اهل الجنة سالمون عن كل مكروه والثانى ان الواجب تعالى يسلم عليهم والثالث ان الملائكة تسلم عليهم والرابع ان بعض اهل الجنة يسلم على بعض والخامس ان معناه دار الله وسميت الجنة به تشريقاً كما فى بيت الله .

**قوله** ﴿طاوياً كشح المقال﴾ لا يصح اضافة الكشح الى المقال لان الكشح جزء معلوم من الحيوان فلا يضاف الا الى الحيوان والمقال ليس من قبيل الحيوان (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان اضافة الكشح الى المقال بطريق الحقيقية وليس كذلك بل اضافة اليه بطريق المجاز بان شبه المقال بانسان معرض عن شىء وذكر المشبه دون المشبه به فهذه استعارة بالكناية ثم ان الكشح من لوازم المشبه فاثباته للمشبه استعارة تخيلية واثبات الطى لكشح المقال استعارة ترشيفية ثم ان طى كشح المقال كناية عن الاعتراض من قبيل الانتقال من اللازم وهو طى الكشح الى الملزوم وهو الاعتراض لان اللام مع الشخص المعرض عن الشىء طى الكشح ثم ان قوله طاوياً منصوب على انه حال من فاعل اشرحه .

**قوله** ﴿الاطناب والاخلال﴾ الاولى تطويل الكلام فوق الحاجة والثانى اختصار الكلام بحيث يخل بالفهم وفى اعراب هذين اللفظين احتمالات ثلثة الاول ان يكونا مجرورين على البدلية او على البيان (فان قيل) ان كونهما بدلاً او بياناً لا يخلو اما عن المضاف او عن المضاف اليه فى قوله طرفى الاقتصادى وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يلزم ان يكون كل واحد من الاخلال والاطناب طرفين وذلك باطل لان مجموعهما طرفين لا كل واحد منهما واما الثانى فلانه يكون المعنى ان الاقتصاد اى التوسط فى الكلام عين الاطناب والاخلال وذلك باطل لان هذه الثلثة امور متباينة (قلنا) انها بدل او بيان عن المضاف وانما يلزم ذلك المحذور لو كان الواو للعطف وليس كذلك بل هو بمعنى مع فيكون مجموعهما بدلاً عن الطرفين او بياناً لهما لا ان كل واحد منهما بدلاً عن الطرفين او بياناً لهما ، ونقول ان الواو للعطف ولكن انما يلزم ذلك المحذور لو كان الربط مقدماً على العطف وليس كذلك بل العطف يكون مقدماً على الربط وبعد تقدم العطف على الربط يصير المجموع بدلاً او بياناً لا كل واحد منهما (فان قيل) لما كان مجموعهما بدلاً او بياناً فينبغى ان يكون الاعراب الجارى على المجموع

واحداً لا اعرابين لان آخر الاطناب صار بمنزلة الوسط من الكلمة ولايجرى الاعراب فى الوسط (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان الاعراب جارياً على كل واحد من الاطناب والاخلال وليس كذلك بل الاعراب جار على الاخلال فقط واما الاطناب فهو مبنى على السكون ، او نقول فى الجواب ان الاعراب جار على الاضلال واما الاطناب فهو موقوف لا اعراب عليه ، او نقول فى الجواب سلمنا ان الاعراب جار على كل واحد منهما ولكن لما كان المتبوع متعدداً صار التابع ايضاً متعدداً فاجرى الاعراب على كل واحد منهما (فانقيل) لانسم ان المتبوع متعدد لان المتبوع وهو الطرفين صيغة التثنية وهو من قبيل المفردات لان المفرد انقسم الى الواحد والمثنى والمجموع (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد ان المتبوع متعدد من حيث اللفظ وليس كذلك بل المراد من تعدد المتبوع هو تعدده من حيث المعنى ولاشك ان الطرفين متعدد من حيث المعنى والاحتمال الثانى ان يكونا مرفوعين على انهما خبر مبتداء محذوف فيكون التقدير وهما الاضلال والاطناب والاحتمال الثالث ان يكونا منصوبين للفعل المقدر وهو اعنى فيكون التقدير اعنى الاطناب والاضلال .

**قوله** ﴿وهو حسبى ونعم الوكيل﴾ (فانقيل) ان قوله هو حسبى جملة خبرية وقوله نعم الوكيل جملة انشائية ولا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لانه لا بد فى العطف من الاتصال من وجه والانفصال من وجه آخر وبين الاخبار والانشاء كمال الانفصال فلا يجوز العطف بينهما وكما لا يجوز العطف على مجموع هو حسبى فكذلك لا يجوز على حسبى فقط لان حسبى مفرد ولا يجوز عطف الجملة على المفرد واما باعتبار تأويل حسبى بحسبى فايضاً لا يجوز العطف لان هذا وان كان من قبيل عطف الجملة على الجملة ولكن الجملة الاولى خبرية والثانية انشائية ولا يجوز عطف الانشاء على الاخبار ففى الاعتراض شقوق ثلاثة العطف على مجموع وهو حسبى وعلى حسبى بدون التأويل بيحسبى وعلى حسبى مع التأويل بيحسبى وأجيب عن هذا الاعتراض بوجوه الاول كما ان الجملة الثانية من قبيل الانشاء فكذلك الجملة الاولى ايضاً من قبيل الانشاء لان المقصود من قوله وهو حسبى انشاء التوكل لا الاخبار عن ان الواجب تعالى كافٍ له فاذا كانت الجملة الاولى ايضاً انشائية فكان ذلك من قبيل عطف الانشاء على الانشاء (فانقيل) ما الدليل على ان المراد من الجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن كفاية الله تعالى (قلنا) الدليل على ذلك امران الاول ان هذا المقام مقام



التصنيف ولا شك ان التصنيف امر صعب غاية الصعوبة فلا بد فيه من التوكل على واجب - جود والثاني ان المقصود بالاخبار اما فائدة الخبر او لازم فائدة الخبر وفائدة الخبر عبارة عن اعلام الستكم المخاطب بمضمون الكلام الذى لم يكن المخاطب عالمًا بذلك المضمون وما لازم فائدة الخبر فهو عبارة عن اعلام المتكلم المخاطب بعلمه بمضمون الكلام مثال الاول زيد قائم اذا كان المخاطب لم يكن عالمًا بقيام زيد ومثال الثاني حفظت التوراة لمن حفظه وكل واحد من هذين الامرين لا يتصور ههنا لان المخاطب ههنا هو الواجب تعالى وهو عالم بهذين الامرين فاذا كان الامر كذلك وجب جعل هذه الجملة لانشاء التوكل لا للاخبار بكفاية الله تعالى (فان قيل) اذا كان قوله وهو حسبي جملة انشائية لانشاء التوكل فلا يصح عطفها على قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد وذلك لانه يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان المعطوف عليه خبر (قلنا) هذا انما كان وارداً لا كان قوله الله الهادى الى سبيل الرشاد جملة خبرية ويكون المقصود منها الاخبار عن هداية الله تعالى الى سبيل الرشاد وليس كذلك بل هى انشائية لانشاء المدح بالهداية فلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار (فان قيل) انه لما كان قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد من قبيل الانشاء فيلزم عطف الانشاء على الاخبار لان هذه الجملة معطوفة على جملة قوله فحاولت وهى خبرية لوجه لكونها انشائية (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان الواو فى قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد للعطف وليس كذلك بل الواو فيها اعتراضية دعائية وبهذا الجواب الاول عن اصل الاعتراض اندفع اعتراض آخر وهو انه يلزم التناقض والتدافع بين كلامى الشارح فانه رد هذا العطف فى المطول واورد هذا العطف فى هذا الشرح فيعلم منه جواز هذا العطف ومن المطول عدم جوازه ووجه الاندفاع ان رد المصنف على هذا العطف ههنا مبنى على تأويل الجملة الخبرية بالجملة الانشائية ولا يكون رده على الاطلاق وذكره لهذا العطف ههنا مبنى على تأويل الكبر بالانشاء (فان قيل) ان هذا العطف يصح بالتأويل المذكور ولا يصح بدون ذلك التأويل فما وجه الفرق بين عبارة هذا الكتاب وبين عبارة التلخيص فينبغى ان يحكم بالجواز فى كلا العبارتين (قلنا) الفرق موجود وهو ان المذكور فى عبارة هذا الكتاب قبل قوله وهو حسبي جملة خبرية صورة وانشائية معنى وهى قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد فهى تدل على ان المراد من قوله وهو حسبي المعنى اللازم الانشائي وهو انشاء التوكل ولم يوجد فى عبارة التلخيص قبل قوله وهو حسبي ما يدل على ان

المراد من قوله حسبي المعنى اللازم الانشائي فلذا اورد هذا العطف ههنا ورد عليه في عبارة التلخيص وبهذا ظهر جواب آخر لاعتراض التناقض بين كلامي الشارح وهوان رد الشارح مختص بعبارة التلخيص لامطلقاً ولاشك ان الاختصاص صحيح بعبارة التلخيص لان في كلام الشارح ههنا وجد الدليل على تأويل وهو حسبي بانشاء التوكل ولا يوجد ذلك الدليل في عبارة التلخيص لعدم وجود مايدل على ذلك التأويل والوجه الثاني للجواب عن اصل الاعتراض هوان هذا الاعتراض انما كان وارداً لو كان ههنا عطف الجملة الانشائية على الجملة الاولى الخيرية مع ملاحظة الاخبارية والانشائية وليس كذلك بل ههنا عطف الجملة الثانية الانشائية على الجملة الاولى الاخبارية ولكن بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية فهذا من قبيل عطف القصة على القصة وهو جائز (فان قيل) لانسلم ان هذا من قبيل عطف القصة على القصة لان الشرط في عطف القصة على القصة هوان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعدداً وههنا كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملة واحدة لاجمل متعددة فلا يكون هذا من قبيل عطف القصة على القصة (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد ان ههنا عين عطف القصة على القصة وليس كذلك بل ههنا اعتبار عطف القصة على القصة يعني يعتبر ههنا ماهو معتبر في عطف القصة على القصة وهو العطف بين الجمل بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية والمناسبة ههنا هي ان الامر الواحد لازم مع كلتا الجملتين فان معنى الجملة الاولى هو الاخبار عن كفاية الله تعالى كمال الكفاية ولاشك ان من كان كاملاً في الكفاية يلزم معه ان يتوكل عليه ومعنى الجملة الثانية هوان الواجب تعالى وكيل كمال الوكالة ولاشك ان من كان كذلك يلزم معه ان يتوكل عليه والوجه الثالث للجواب عن اصل الانشاء على الاخبار بل ذلك من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فانه كما ان الجملة الاولى اخبارية فكذلك الجملة الثانية اخبارية لان في الجملة الثانية تقدير المبتداء فيكون التقدير هو نعم الوكيل وبعد هذا التقدير تكون الجملة الثانية ايضاً خبرية كالجملة الاولى (فان قيل) ان تقدير المبتداء لا يصح في الجملة الثانية لان التقدير لا بدله من وجود القرينة ولم توجد القرينة ههنا على التقدير (قلنا) لانسلم عدم وجود القرينة على المبتداء المقدر بل القرينة موجودة وهي الجلة الاولى المعطوف عليها فان المبتداء فيها ضمير هو فتلك الجملة قرينة على تقدير المبتداء في الجملة الثانية (فان قيل) لا يصح تقدير المبتداء في الجملة الثانية من وجه آخر وهو

عدم صحة كون قوله نعم الوكيل خبراً لذلك المبتداء المقدر لان الواجب في الخبر ان يكون محمولاً على المبتداء وههنا لا يصح الحمل لعدم صحة الحمل في الانشاء وايضاً ان المقصود من الخبر هو الاخبار عن حالة المبتداء والانشاء لا يصلح لذلك فلا يصح كون نعم الوكيل خبراً لذلك المبتداء المقدر (قلنا) الخبر ايضاً مقدر وامانعم الوكيل فلا يكون خبراً بل هو من متعلقات الخبر فيكون التقدير هكذا هو مقول في حقه نعم الوكيل فالخبر هو مقول وامانعم الوكيل فهو مفعول مالم يسم فاعله لقوله مقول فيكون من متعلقات الخبر لا عين الخبر حتى لا يصح كونه خبراً والوجه الرابع للجواب عن اصل الاعتراض ان قوله نعم الوكيل معطوف على قوله حسبي (فان قلت) ان هذا عطف الجملة على المفرد وهو لا يجوز (قلت) ان حسبي مؤول بيحسبني فيكون المعطوف عليه جملة كالمعطوف فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة (فان قلت) ان هذا المعطف ايضاً لا يجوز لان يحسبني جملة خبرية وقوله نعم الوكيل جملة انشائية فيلزم من ذلك العطف عطف الانشاء على الخبر وذلك لا يجوز (قلنا) ان هذا انما كان وارداً لو كان عطف الانشاء على الاخبار ممنوعاً مطلقاً وليس كذلك بل ذلك المنع مختص بما اذا لم يكن للخبر محل من الاعراب واماعند وجود المحل من الاعراب للخبر فيجوز المعطف وههنا وجد للخبر محل من الاعراب لكونه خبراً للمبتداء (فان قيل) ما وجه الفرق حيث يجوز العطف عند وجود المحل من الاعراب للجملة المعطوفة عليها ولا يجوز عند عدم وجود المحل من الاعراب للجملة الاولى (قلنا) الوجه لذلك هو ان الجمل التي يكون لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها لاتكون مقصودة بالذات فلا تكون ملحوظة تفصيلاً بل تكون مرئية لملاحظة حال الغير فتكون ملحوظة اجمالاً فتصير هذه الجمل كالفردات فلا يكون الالتفات فيها الى الاخبارية والانشائية فلذا يصح العطف واما اذا لم يكن للجملة محل من الاعراب فتكون النسبة فيها مقصودة بالذات فتكون ملحوظة بطريق التفصيل لا بطريق الاجمال فالاخبارية والانشائية تكونان ملحوظتين فيها (فان قيل) ان عطف الانشاء على الاخبار امر غريب وان كان للجملة محل من الاعراب فلا بد من جود شاهد لذلك فما هو (قلنا) الشاهد على ذلك قوله تعالى (قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ) فان نعم الوكيل جملة انشائية وقد عطف على قوله حسبنا الله وهي جملة خبرية ولها محل من الاعراب وهو النصب على انه مفعول به لقوله قالوا (فان قيل) لا يصح التأييد بهذا الشاهد لان التأييد به انما

يصح لو كان الواو من الحكاية لان وجود قالوا في الحكاية فالمحل من الاعراب يكون ثابت للجملة الاولى حين الحكاية واما اذا كان الواو من المحكى عنه فالعطف ثابت حينئذ في هذه الآية بدون وجود المحل من الاعراب لعدم وجود قالوا في المحكى عنه كما هو ظاهر فيجوز ان يكون الواو من المحكى عنه لامن الحكاية فلا يصح التأييد بهذا الشاهد (قلنا) ليس الواو من المحكى عنه لانه لا يصح حينئذ العطف للزوم عطف الانشاء على الاخبار من دون وجود محل من الاعراب للجملة المعطوفة عليها (فان قيل) لانسلم عدم صحة العطف اذا كان الواو من المحكى عنه بل يصح لانه يجوز ان يقدر الفعل في جانب المعطوف فيكون التقدير وقلنا نعم الوكيل وبعد تقدير قلنا تكون هذا الجملة ايضاً خبرية كالجملة الاولى فهو من قبيل عطف الخبر على الخبر وهو جائز (قلنا) ان هذا تأويل بعيد لا يلتفت اليه اما كونه تأويلاً لوجهين الاول انه لما قدر قلنا أول الكلام من الانشائية الى الخبرية والثاني ان التقدير تأويل واما البعد فلعدم وجود القرينة على هذا المقدر وهو قلنا (فان قيل) لانسلم عدم وجود القرينة على هذا المقدر بل القرينة تكون موجودة وهي قالوا فانه قرينة على قلنا المقدر (قلنا) ان قالوا موجود في الحكاية لا في المحكى عنه وكلامنا في المحكى عنه فلا يكون قالوا قرينة فيكون تقدير قلنا بدون القرينة (فان قيل) لا يصح التأييد بهذه الآية وان كان الواو من الحكاية وذلك لان هذه الآية تدل على صحة العطف اذا كان المعطوف عليه واقعاً بعد القول فان حسبنا الله في هذه الآية واقع بعد قالوا وفي كلام الشارح ليس حسبي بمعنى يحسبني بعد القول فلا يثبت بهذه الآية صحة العطف في كلام الشارح (قلنا) لانسلم ان جواز العطف حين وجود المحل من الاعراب مختص بالوقوع القول بل هذا الجواز ثابت مطلقاً ان سواء كان المعطوف عليه واقعاً بعد القول او لا يكون واقعاً بعد القول والدليل على عموم الجواز قولهم زيد ابوه عالم وما اجهله فان قوله ما اجهله جملة انشائية معطوفة على الجملة الاخبارية وهي قوله ابوه عالم ووجد للجملة الاولى المحل من الاعراب لكونه خبراً للمبتداء وهو زيد .

**قوله** ﴿اعلم ان الاحكام الشرعية﴾ اعلم ان للحكم سبعة معان الاول الاثر المرتب على الشيء والثاني انتساب امر الى امر آخر والثالث المحكوم به والرابع مجموع القضية والخامس النسبة التامة الخبرية سواء كانت ايجابية او سلبية والسادس ادراك النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية والسابع خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير

والمعاني الاربعة الاولى لاتكون صحيحة ههنا اما الاثر المرتب فلان الاثار المرتبة على الشرع الخلاص من العذاب الدنيوية والعذاب الاخروية والفلاح بالثواب ولاشك ان هذا الامور لاتكون منقسمة الى قسمين العلمية والاعتقادية كما هو ظاهر واما المعنى الثانى وهو الانتساب وهو من افعال المكلف فلا يكون منسوبة الى الشرع فلا يصح توصيف الاحكام بالشرعية وايضا لا يصح تقسيمها الى العلمية والاعتقادية واما المعنى الثالث اى المحكوم به فلان التعلق من شان النسبة او من شان العلم فان الاول يتعلق بالطرفين والثانى بالمعلوم واما المحكوم به فليس من شانه التعلق فلا يصح قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقادية وايضا ان المحكوم به الشرعى هو النزول والحقانية يقال الشرع والشرع حق فلا يصح تقسيمه الى العلمية والاعتقادية واما المعنى الرابع اى مجموع القضية فلان القضايا الشرعية ليس من شانه التعلق لان التعلق انما هو من شان النسبة او العلم واما المعاني الثلاثة الآخرة فصحيحة (فان قيل) لا يصح المعنى الاول والمعنى الثانى ايضا لان الشارح وصف الاحكام بوصف الشرعية فيكون معناه ان الاحكام الموقوفة على الشرع ولا يصح هذا والالزم الدور لان البعض من الاحكام ما يتوقف عليه الشرع مثل النسبة والاذعان فى الله موجود فان الشرع موقوف على الحكم الموجود فى الله موجود فلان يكون المعنيان الاولان صحيحين (قلنا) هذا انما كان واردا لو كان المراد من الشرعية ان يكون تلك الاحكام موقوفة على الشرع وليس كذلك بل المراد من الشرعية ان تكون مأخوذة من الشرع سواء كانت موقوفة على الشرع وليس كذلك بل المراد من الشرعية ان تكون مأخوذة من الشرع لاجل الاعتداد بتلك الاحكام لان الاحكام لاتعتد بها ما لم تائدت بالشرع (فان قيل) المعنى الثالث لا يكون صحيحا اى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخير لان المأخوذ فى هذا المعنى هو الفعل وهو ما يحصل بالجوارح فلا يكون هذا الفعل شاملا للاعتقاد فحينئذ تكون جميع هذه متعلقة بكيفية العمل ولا تكون متعلقة بالاعتقاد لان الاعتقاد ليس من قبيل الافعال (قلنا) لانسلم عدم التعلق بالاعتقاد لان المراد من الفعل اعم من ان يكون فعل الجوارح او يكون فعل القلب كالاكتفاء فالفعل شامل للاعتقاد ايضا فيكون هذا المعنى الثالث صحيحا (فان قيل) لما كان هذا المعنى الثالث صحيحا فينبغى ان يراد هذا المعنى الثالث ايضا كما يراد المعنيان الاولان (قلنا) الوجه لعدم ارادة هذا المعنى الثالث هو ان الحكم بالمعنى الثالث

منقسم الى الوجوب والحرمة والكراهية وغير ذلك فيكون هذه الاحكام على نوعين الاول ما يتعلق بكيفية العمل والمتعلق بهذه الاحكام علم الفقه والثاني ما يتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بهذه الاحكام علم الكلام فيلزم انحصار علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته فتكون مسائل علم الكلام هذه العقيدة واجبة وتلك العقيدة حرام الى غير ذلك فيخرج عن علم الكلام بعض القضايا مثل الله موجود والله واحد الى غير ذلك (فان قيل) لاتخرج هذه القضايا لانه يجوز التأويل في هذه القضايا بان العقيدة بوحدته تعالى واجبة وكذا العقيدة بوجوده تعالى واجبة (قلنا) لا اعتبار لهذا التأويل والالزم دخول جميع مسائل الفقه في علم الكلام لان هذا التأويل يجرى في قولهم الصلوة فريضة والزكاة فريضة بان يقال العقيدة بفرضية الصلوة واجبة والعقيدة بفرضية الزكاة واجبة ، ونقول في الجواب انه لو أريد هذا المعنى الثالث لزم استدراك قيد الشرعية لان الحكم بالمعنى الثالث عبارة عن خطاب الله ولاشك ان الخطاب المنسوب الى الله تعالى لا يكون الا شرعياً فقيد الشرعية مأخوذ في مفهوم الحكم فذكر الشرعية بعد الاحكام لا يكون المستدركاً وهذا الجواب الثاني مردود بوجوه ثلاثة الاول ان الشرعية وان كان مأخوذاً في مفهوم الحكم ولكن تجرد الحكم ههنا عن قيد الشرعية فلان يكون ذكر هذا القيد بعد ذكر الاحكام مستدركاً والوجه الثاني هو ان هذا القيد وان كان مفهوماً من الحكم ولكن ضمناً لاصراحة ولكن ذكر ثانياً صراحةً للتأكيد والوجه الثالث ان الاستدراك انما كان لازماً لو كان ذلك التعريف تعريفاً للحكم فقط فحينئذ يكون قيد الشرعية موجوداً في مفهوم الحكم فيكون ذكر ذلك القيد ثانياً مستدركاً وليس كذلك بل هذا التعريف تعريف لمجموع الحكم الشرعي فلا يكون قيد الشرعية مأخوذاً في الحكم حتى يكون ذكره بعد ذلك مستدركاً.

**قوله** ﴿منها ما يتعلق بكيفية العمل﴾ فان اريد من الحكم المعنى الاول اى النسبة التامة الخبرية يكون معنى كلام الشارح هكذا ان البعض من النسب الشرعية يتعلق بكيفية العمل والبعض الآخر من النسب الشرعية يتعلق بالاعتقاد وان اريد من الحكم المعنى الثاني يكون معنى كلام الشارح هكذا ان البعض من الاذعان يتعلق بكيفية العمل والبعض الآخر منها يتعلق بالاعتقاد، ويرد ههنا اعتراض ولكن لابد قبل توضيح الاعتراض من بيان الاحتمالات العقلية ههنا فاقول وبالله التوفيق ان التعلق على خمسة اقسام الاول تعلق النسبة

بالممتسبين والثاني تعلق العلم بالمعلوم والثالث تعلق المعلوم بالعلم والرابع تعلق الغاية بذي الغاية والخامس تعلق ذي الغاية بالغاية فان كان المراد من الحكم النسبة فيحتمل هذه الاحتمالات الخمسة وان كان المراد منه الاذعان فايضاً يحتمل هذه الاحتمالات الخمسة فيكون مجموع الاحتمالات عشرة واما توضيح الاعتراض فهو انه لا يصح واحد من المعاني الخمسة للتعلق سواء أريد من الحكم النسبة او أريد منه الاذعان اما عدم الصحة عند ارادة النسبة من الحكم فهو انه ان أريد من التعلق تعلق النسبة بالطرفين فيصح ذلك في الموضع الاول وهو قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لان الكيفية عبارة عن الوجوب واخواته محمول على العمل والعمل يكون موضوعاً لها ولكن لا يصح في الموضع الثاني لان الاعتقاد لا يكون طرفين للنسبة لعدم وجود التعدد فيه وان أريد من التعلق تعلق العلم بالمعلوم فلا يصح في الموضعين لان النسبة لا تكون علماً بل تكون معلوماً وان كان كيفية العمل معلوماً ولا يكون الاعتقاد معلوماً وان أريد من التعلق تعلق المعلوم بالعلم فلا يصح في الموضع الاول لان النسبة وان كانت معلومة ولكن كيفية العمل لا يكون علماً ويصح في الموضع الثاني لان النسبة معلومة والاعتقاد علم وان أريد من التعلق تعلق الغاية بذي الغاية فلا يصح في الموضعين لان النسبة لا تكون غاية للكيفية العمل ولا للاعتقاد وان أريد من التعلق تعلق ذي الغاية بالغاية فلا يصح في الموضع الاول لان كيفية العمل لا تكون غاية للنسبة ويصح في الموضع الثاني لان الاعتقاد غاية للنسبة في قولنا الله موجود واما عدم الصحة عند ارادة الاذعان من الحكم فهو انه ان أريد من التعلق تعلق النسبة بالطرفين فلا يصح في الموضعين لان الاذعان لا يكون نسبة وان أريد من التعلق تعلق العلم بالمعلوم فيصح في الموضع الاول لان كيفية العمل معلوم والاذعان علم ولكن لا يصح في الموضع الثاني والا يلزم تعلق الشيء بنفسه وذلك لان الاعتقاد ايضاً علم وان أريد من التعلق تعلق المعلوم بالعلم فلا يصح بالموضعين اما في الموضع الاول كيفية العمل لا يكون علماً واما في الموضع الثاني فلانه يلزم تعلق الشيء بنفسه وذلك باطل وان أريد من التعلق تعلق الغاية بذي الغاية فلا يصح في الموضعين لان الاذعان لا يكون غاية للكيفية العمل ولا للاعتقاد وان أريد من التعلق تعلق ذي الغاية بالغاية فلا يصح في الموضعين لان كيفية العمل لا يكون غاية للاذعان وكذا لا يكون احد الاعتقادين غاية للاعتقاد الآخر (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التعلق النوع الواحد من الانواع الخمسة في كلا

يعني  
كيفية  
العمل  
والاعتماد  
هـ  
الذي  
سيرة  
موضوع  
تعلق  
السبب  
لواله  
دبري

الموضوعين وليس كذلك بل المراد من التعلق مطلقه وهو ان يكون احد الامرين منسوبا الى الامر الآخر على اى معنى من المعانى الخمسة فيجوز ان يراد فى الموضوع الاول احد المعنيين وفى الموضوع الثانى المعنى الآخر فان كان المراد من الحكم النسبة فيكون المراد من التعلق فى الموضوع الاول هو تعلق النسبة بالطرفين ويكون المراد من التعلق فى الموضوع الثانى هو تعلق المعلوم بالعلم ولا شك ان النسبة معلوم والاعتقاد علم وان كان المراد من الحكم الازعان يكون التعلق فى الموضوع الاول تعلق العلم بالمعلوم لان كيفية العمل معلوم الازعان ويكون المراد من التعلق فى الموضوع الثانى تعلق ذى الغاية بالغاية بان يكون الازعان ذا الغاية ويكون الاعتقاد غاية له (فان قيل) فعلى هذا يلزم الاتحاد بين الغاية وذى الغاية لان الازعان والاعتقاد شىء واحد (قلنا) لانسلم الاتحاد بل المغايرة موجودة وان لم تكن المغايرة ذاتية لكن المغايرة الاعتبارية موجودة لان المراد من الازعان الذى هو ذوا الغاية التصديق فى مرتبة لا بشرط شىء وذلك الشىء هو العمل اى التصديق سواء كان اقترن معه العمل اولا المراد من الاعتقاد هو التصديق بشرط لاشىء اى بان يكون مجردا عن اقتران العمل (فان قيل) لما كان المراد من التعلق هو مطلق التعلق ينبغي ان يقول منها ما يتعلق بالعمل بدون ذكر الكيفية لحصول الاختصار وللموافقة مع قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فانه لم يذكر ههنا الكيفية (قلنا) انما ذكر الكيفية للتنبيه على ان المقصود فى علم الفقه هو العمل من حيث الكيفية بان يجعل العمل موضوعا والكيفية محمولا مثل الصلوة واجبة ولو قال منها ما يتعلق بالعمل لم يعلم ان العمل موضوع او محمول (فان قيل) فعلى هذا ينبغي ان يقول فى الموضوع الثانى منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد ليوافق الموضوع الاول (قلنا) انما لم يقل كذلك لان تعلق الحكم لا يكون بكيفية الاعتقاد بل بنفس الاعتقاد كما فى قولنا الله واحد (فان قيل) كما ان الحكم فى الموضوع الثانى متعلقا بنفس الاعتقاد فكذلك قد يكون متعلقا بكيفية الاعتقاد مثل الاعتقاد بوجوده تعالى ووحدته واجب فان الحكم ههنا متعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية (قلنا) ليس المراد ان الحكم يكون متعلقا بنفس الاعتقاد فى الجميع بل المراد ان الحكم يكون متعلقا بنفس الاعتقاد فى الاكثر فلا بأس بتعلقه بكيفية الاعتقاد فى البعض ، ونقول فى الجواب عن اصل الاعتراض ان المراد من التعلق هو التعلق الخاص فى كل واحد من الموضوعين فان كان المراد بالحكم النسبة التامة الخبرية فالمراد من التعلق هو التعلق النسبة بالطرفين (فان قيل) هذا وان

٢٥  
بالاعتقاد



كان صحيحاً في الموضوع الاول لوجود الطرفين العمل والكيفية ولكن لا يصح في الموضوع الثاني لعدم وجود الطرفين (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاعتقاد معناه اى الازعان وليس كذلك بل الاعتقاد مؤول بالمعتقد ولاشك في وجود الطرفين في صورة المعتقد (فان قيل) لانسلم وجود الطرفين في المعتقد لان المعتقد هو متعلق التصديق وهو عند المشهورين النسبة الغير المستقلة وعند البعض النسبة بعد ان تلاحظ بالاستقلال وعند كمال الدين هو المحمول مربوط بالموضوع وعند البعض المفهوم التفصيلي وهو عبارة عن الطرفين مع النسبة فلا يكون التعلق حينئذ من قبيل تعلق النسبة بالطرفين بل يكون ذلك التعلق تعلق الجزء بالكل وعند المحققين المفهوم الاجمالى فعلى كل واحد من هذا المذاهب لا يكون هذا من قبيل تعلق النسبة بالطرفين (قلنا) المراد من المعتقد هو ما عند الهروى فان المعتقد عنده حقيقة القضية وهى عبارة عن الموضوع والمحمول فقط حال كونهما معروضين للنسبة ولا يكون النسبة داخلية فلاشك انه حينئذ يكون هذا التعلق من قبيل تعلق النسبة بالطرفين وان كان المراد من الحكم الازعان فالمراد من التعلق في الموضوعين هو تعلق العلم بالمعلوم (فان قيل) هذا انما يصح في الموضوع الاول فقط لان كيفية العمل مضمون القضية فيصح تعلق الازعان به ولكن لا يصح في الموضوع الثانى لان الاعتقاد ليس بقضية حتى يتعلق به الازعان (قلنا) المراد من الاعتقاد هو المعتقد ولاشك ان تعلق الازعان بالمعتقد صحيح (فان قيل) فاذا اريد من التعلق التعلق الخاص اى تعلق النسبة بالطرفين او تعلق العلم بالمعلوم فلا بد من ذكر كل واحد من الكيفية والعمل ولكن ما الوجه للشارح حيث اضاف الكيفية الى العمل (قلنا) وجه ذلك الاشارة الى ان موضوع علم الفقه هو العمل ووجه تلك الاشارة هو ان المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل وتعلق التصديق بكيفية العمل هو ان تكون الكيفية مسنداً ومثبتاً ويكون العمل مسنداً اليه ومثبتاً له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقيدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه فيكون الكيفية محمولاً على علم الفقه ولاشك ان الكيفية من العوارض الذاتية للعمل وما يبحث في العلم عن عوارض الذاتية يكون موضوعاً لذلك فيكون العمل موضوعاً لعلم الفقه (فان قيل) لانسلم ان موضوع علم الفقه هو العمل بل يكون اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة مسألة من مسائل علم الفقه والشرط في موضوع المسئلة هو ان يكون اما عين موضوع العلم او نوعاً منه

او عرضاً ذاتياً له او نوعاً من عرضه الذاتى والوقت ليس بواحد من هذه الامور الاربعة بالنسبة الى العمل فينبغى ان يكون موضوع الفقه اعم من العمل حتى يكون الوقت نوعاً (قلنا) هذه المسئلة مؤولة بقولنا الصلوة تجب بسبب الوقت فيكون الموضوع هو الصلوة ويكون المقصود من هذه المسئلة بيان حال العمل وهو الصلوة ولاشك ان الصلوة نوع لمطلق العمل (فان قيل) لانسلم ان موضوع علم الفقه هو العمل لان علم الميراث باب من الفقه فلو كان موضوع علم الفقه هو العمل لكان موضوع علم الميراث نوعاً من العلم وليس كذلك لان موضوع علم الميراث هو التركة ومستحقوها ولاشك انهما لا يكونان من قبيل العمل (قلنا) لا نسلم ان موضوع علم الميراث التركة ومستحقوها بل موضوعه هو قسمة التركة ولاشك ان القسمة عمل .

**قوله** ﴿ والعلم المتعلق بالاولى ﴾ (فان قيل) تعلق العلم بالاحكام انما يصح اذا كان المراد من الاحكام النسبة الخبرية لانه يكون هذا من قبيل تعلق العلم بالمعلوم لان العلم عبارة عن التصديقات ولاشك ان تعلق التصديق بالنسبة انما هو تعلق العلم بالمعلوم ولكن لا يصح تعلق العلم بالاحكام اذا كان المراد من الاحكام الاذعانات والايلزم تعلق الاذعان وهو باطل والايلزم كون المعلوم للعلم الحضورى معلوماً للعلم الحصولى لان الاذعان من الصفات الانضمامية للنفس الناطقة فيكون علم النفس الناطقة عليه حضورياً بعلاقة النعية والاذعان علم حصولى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان معانى العلم المدون منحصرة فى التصديقات وليس كذلك لان العلم المدون انما يطلق على معان ثلاثة المسائل والتصديقات بالمسائل والملكة الحاصلة من التصديقات بالمسائل فان كان المراد من الاحكام النسب الخبرية يصح ارادة كل واحد من المعانى الثلاثة فاذا كان المراد من العلم المسائل يكون تعلق العلم بالاحكام من قبيل تعلق الكل بالجزء لان النسبة الخبرية جزء المسئلة والقضية وان كان المراد من العلم التصديقات يكون تعلق العلم بالاحكام من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وان كان المراد من العلم الملكية يكون تعلق العلم بالاحكام من قبيل تعلق المسبب بالسبب البعيد لان السبب القريب للملكة هو التصديق وان كان المراد من الاحكام الاذعان فيصح ارادة المسائل والملكة من العلم ولا يصح ارادة التصديقات فان كان المراد من العلم المسائل يكون هذا التعلق من قبيل تعلق المعلوم بالعلم وان كان المراد من العلم الملكية يكون هذا التعلق من قبيل تعلق المسبب

بالسبب القريب لان التصديق سبب قريب للملكة ولا يكون المراد من العلم حينئذ التصديقات والالزم المحذور المذكور .

**قوله** ﴿وبالاشانية علم التوحيد والصفات﴾ (فان قيل) بين كلامي الشارح تناقض لانه يعلم من كلامه ههنا ان العلم المتعلق بالاحكام الاعتقادية مطلقاً علم الكلام ويعلم من كلامه في التلويح ان حجية الاجماع ايضاً من الاحكام الاعتقادية ولا شك ان هذا من مسائل اصول الفقه فيكون العلم المتعلق به اصول الفقه لا علم الكلام فلا يكون العلم المتعلق بالاحكام الاعتقادية مطلقاً علم الكلام (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كانت هذه المسئلة من مسائل علم اصول الفقه فقط وليس كذلك بل هي مسئلة مشتركة بين علم الكلام وعلم اصول الفقه فيكون العلم المتعلق ببعض الاحكام الاعتقادية اصول الفقه لا ينافي ان يكون العلم المتعلق بالاحكام الاعتقادية مطلقاً علم الكلام (فان قيل) لما كانت هذه المسئلة مشتركة بين علم الكلام وبين اصول الفقه فلزم الخلط بين العلمين وعدم الامتياز (قلنا) لانسلم لزوم الخلط وعدم الامتياز لان المغايرة موجودة وهي ان المقصود من اثبات الحجية للاجماع ان كان نفس الاعتقاد تكون هذه المسئلة من مسائل علم الكلام وان كان المقصود من اثبات الحجية للاجماع استنباط الحكم من الاحكام الفرعية تكون هذه المسئلة من مسائل اصول الفقه (فان قيل) لا يصح جعل هذه المسئلة من مسائل علم الكلام لان موضوع علم الكلام ذات الواجب تعالى وصفاته ولا بد في موضوع المسئلة من ان يكون عين موضوع العلم او نوعاً منه او عرضاً ذاتياً له او نوعاً من عرضه الذاتي وموضوع هذه المسئلة ليس بواحد من هذه الامور الاربعة لان موضوع علم الكلام ذات الواجب وصفاته والاجماع ليس عين هذا الموضوع ولا نوعاً منه ولا عرضاً ذاتياً له ولا نوعاً من عرضه الذاتي (قلنا) في موضوع علم الكلام مذهبان الاول مذهب المتقدمين وهوان موضوع علم الكلام هو ذات الواجب وصفاته والثاني مذهب المتأخرين وهو ان موضوع علم الكلام المعلوم المحيى بتلك الحثية والكلام ههنا بناء على مذهب المتأخرين لا على مذهب المتقدمين فيصح جعل هذه المسئلة من علم الكلام (فان قيل) كما انه يصح جعل هذه المسئلة من مسائل علم الكلام فكذلك يصح جعل جميع مسائل علم اصول الفقه من مسائل علم الكلام بذلك التأويل المذكور وهوان يعتبر ان المقصود من اثبات المحمول للموضوع نفس الاعتقاد فجعل هذه المسئلة من علم الكلام دون المسائل الباقية

ترجح بلامرجح (قلنا) لانسلم لزوم الترجيح بلامرجح بل المرجح موجود وهو وجود  
الضرورة في جعل هذه المسئلة من مسائل علم الكلام وتلك الضرورة هو تأكيد الرد على  
هؤلاء جعلت هذه المسئلة من علم الكلام وانما يؤكد الرد بهذا الجعل لانه يكون انكارهم  
حينئذ عن المسائل الاعتقادية دون المسائل الفرعية وهذه الضرورة غير موجودة في المسائل  
الباقية فلذا لم تجعل المسائل الباقية من علم الكلام بذلك الاعتبار والتأويل .

**قوله** ﴿لما ان ذلك اشهر مباحثه﴾ (فان قيل) ان المقصود من هذه العبارة هو بيان  
وجه تسمية علم الكلام بعلم التوحيد والصفات ولاشك ان ذلك المقصود يحصل من قوله  
لان ذلك مباحثه مع وجود الاختصار فيه فينبغي ان يختار هذه العبارة دون العبارة التي ذكرها  
لوجود الطول في تلك العبارة (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المقصود من هذا العبارة بيان  
وجه التسمية فقط وليس كذلك بل المقصود من هذا العبارة امران : الاول بيان وجه التسمية  
والثاني الاشارة الى ان لعلم الكلام مباحث أخرى غير مبحث التوحيد والصفات ولاشك ان  
هذين الامرين انما يحصلان بما ذكره الشارح ولايحصل بما ذكره المعترض الا احد الامرين  
فقط وهو بيان وجه التسمية ولايحصل به ان لهذا العلم مباحث أخرى غير مبحث التوحيد  
والصفات (فان قيل) ينبغي ان يقول الشارح لان ذلك من مباحثه بزيادة من فقط بدون ذكر لفظ  
اشهر ولاشك ان بهذا العبارة يحصل الامران وجه التسمية والاشارة الى ان لهذا العلم  
مباحث أخرى غير مبحث التوحيد والصفات اما الاول فظاهر واما الثاني فيحصل من كلمة من  
التبعية مع وجود الاختصار في هذه العبارة بالنسبة الى ما ذكره الشارح (قلنا) لانسلم انه  
يحصل بهذه العبارة امران بل الحاصل بهذه العبارة امر واحد وهو الاشارة الى ان لهذا العلم  
مباحث أخرى غير مبحث التوحيد والصفات ولايحصل بهذه العبارة بيان وجه التسمية لورود  
الاشكال عليه ووجه الورود هو انه يكون بيان وجه التسمية حينئذ هكذا بان علم الكلام انما  
سمى بهذا الاسم لان التوحيد والصفات من مباحثه فيرد عليه كما ان التوحيد والصفات من  
مباحثه فكذلك المباحث الأخرى ايضاً من مباحثه فتسمية هذا العلم بالتوحيد والصفات دون  
اسم مباحث أخرى لا يكون الا ترجيحاً بلامرجح كما أن جميع المباحث متساوية الاقدام في  
كونها من مباحث علم الكلام واما على ما ذكره الشارح فلا يرد عليه ذلك الاشكال لو جرد  
المرجح وهو الشهرة فان مباحث التوحيد والصفات مشهورة بخلاف المباحث الأخرى فانها

لاتكون في هذا المرتبة من الشهرة فالاشهرية مرجح لتسمية علم الكلام بعلم التوحيد والصفات (فان قيل) لانسلم وجود المباحث الأخرى لعلم الكلام غير مبحث التوحيد والصفات بل مباحثه منحصرة في التوحيد والصفات لان موضوع هذا العلم هو ذات الواجب تعالى وصفات فيكون الموضوع في مسائله اما ذات الواجب تعالى ويحمل الصفة عليها او يكون الموضوع صفة تعالى ويحمل عليه الشيء الآخر فلا يوجد لعلم الكلام مباحث أخرى غير مبحث التوحيد والصفات (قلنا) هذا الكلام بناء على مذهب من يحمل موضوعه اعم من الذات والصفات وهو مطلق المعلوم بحيث يكون المقصود منه اثبات العقائد الدينية ولاشك انه يوجد حينئذ مباحث أخرى لعلم التوحيد والصفات (فان قيل) فعلى هذا حصل وجه التسمية على مذهب المتأخرين القائلين بان موضوعه اعم من الذات والصفات ولا يحصل وجه التسمية على مذهب المتقدمين القائلين بان موضوعه الذات والصفات لانه لا يقال حينئذ ان التوحيد والصفات اشهر مباحثه لعدم وجود مباحث أخرى لهذا العلم (قلنا) لانسلم عدم وجود مباحث أخرى بل موجودة لان المراد من الصفات ههنا هي الصفات الذاتية الوجودية فتوجد مباحث أخرى وهي مباحث الصفات السلبية والصفات الفعلية ولاشك ان الصفات الذاتية الوجودية اشهر من الصفات السلبية والصفات الفعلية واما الصفات المأخوذة في موضوع علم الكلام فهي اعم من ان تكون ذاتية وجودية او تكون سلبية او تكون فعلية (فان قيل) ما الوجه حيث يراد من الصفات في وجه التسمية الصفات الذاتية الوجودية ويراد من الصفات الصفات المطلقة اعم من ان تكون ذاتية وجودية او تكون سلبية او تكون فعلية (قلنا) الوجه لذلك هو ان الصفات في وجه التسمية ذكرت في مقابلة التوحيد ولاشك ان التوحيد صفة سلبية فيكون المراد من الصفات الوجودية فقط دون الاعم من الوجودية والسلبية والالتم يكن حاجة الى ذكر التوحيد واما الصفات في بيان الموضوع فهي مذكورة في مقابلة الذات ولاشك ان مقابل الذات هو مطلق الصفة فيكون المراد من الصفات مطلق الصفات اعم من ان تكون ذاتية وجودية او تكون سلبية او تكون فعلية وايضا يدل على ان المراد من الصفات في بيان الموضوع هو مطلق الصفات ان البحث في علم الكلام انما يكون مطلق الصفات لا النوع الواحد من الصفات ، ونقول في الجواب سليمان ان المراد من الصفات في بيان وجه التسمية مطلق الصفات كما ان المراد منها في بيان الموضوع مطلق الصفات ولكن لانسلم عدم وجود المباحث الأخرى على

مذهب المتقدمين بل المباحث الأخرى موجودة وهي مبحث الإمامة فانها عبارة عن نصب الامام ولاشك ان نصب الامام واجب على العباد فيكون من افعال المكلفين ولا يجب على الله تعالى حتى يكون من صفات الواجب تعالى فاذا لم تكن الإمامة من صفات الواجب تعالى فثبت لعلم الكلام مباحث أخرى (فانقيل) لما كان الإمامة عبارة عن نصب الامام وهو واجب على العباد فتكون الإمامة من مسائل علم الفقه فلا تكون من مسائل علم الكلام فلا يصح الاشارة الى ان لعلم الكلام مباحث أخرى غير مباحث الصفات اذا أريد في وجه التسمية من الصفات الاعم من الصفات الذاتية الوجودية (قلنا) ان الإمامة مسألة مشتركة بين علم الكلام وبين علم الفقه فهي كما انها مسألة علم الفقه فكذلك هي مسألة علم الكلام فثبت لعلم الكلام مباحث أخرى غير مبحث الإمامة (فانقيل) فعلى هذا يلزم الخلط بين العلمين وعدم الامتياز بينهما (قلنا) لانسلم لزوم الخلط وعدم الامتياز بل الامتياز موجود بحسب الاعتبار فانه ان كان المقصود من ثبوت الوجوب في قولنا الإمامة واجبة نفس الاعتقاد كانت هذه من مسائل علم الكلام وان كان المقصود من ثبوت الوجوب العمل كانت هذه المسئلة من الفقهيات فثبت الامتياز وعدم الخلط بين العلمين (فانقيل) لما كانت هذه المسئلة اولاً من مسائل علم الفقه فما الحاجة الى جعلها من مسائل علم الكلام (قلنا) الحاجة الى ذلك هو انه لما ظهرت الفرق الضالة وخالفوا اهل السنة في الإمامة بان قالوا نصب الامام واجب على الله تعالى لا على العباد فنقل اهل السنة هذه المسئلة من علم الفقه الى علم الكلام لاثباتها بالدلائل العقلية (فانقيل) كلامنا انما هو في مذهب المتقدمين وهم قائلون بانحصار موضوع علم الكلام في الذات والصفات وموضوع هذه المسئلة فعل العبد وهو نصب الامام فكيف تكون هذه المسئلة من علم الكلام (قلنا) المراد من حصرهم موضوع علم الكلام في الذات والصفات هو موضوع علم الكلام الذي هو علم كلام ابتداءً فان علم الكلام ابتداءً عندهم هو ما يكون موضوعه الذات والصفات فقط وليس المراد علم الكلام ثانياً وهذه المسئلة من علم الكلام ثانياً ونقلًا ولاشك ان موضوع علم الكلام بعد النقل هو اعم من الذات والصفات بحيث يكون شاملاً للإمامة .

**قوله** ﴿وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان تدوين هذين العلمين لم يكن في عهد الصحابة والتابعين فيعلم انه ليس لهذين العلمين شرف وعاقبة حميدة والالماتركوا هذين العلمين لان الصحابة والتابعين ليس من شأنهم ان يتركوا ماله شرف

وعاقبة حميدة فاذا تركوا تدوين هذين العلمين علم انه ليس لهما شرف وعاقبة حميدة ، و  
حاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان ترك الصحابة والتابعين تدوين هذين العلمين  
لاجل عدم الشرف وعدم العاقبة الحميدة وليس كذلك بل ترك تدوين هذين العلمين  
انما هو لاجل عدم الحاجة في عهدهم الى تدوين هذين العلمين فلا يلزم من ذلك عدم وجود  
الشرف والعاقبة الحميدة لهذين العلمين .

**قوله** ﴿لصفاء عقائدهم﴾ (فان قيل) ان قوله لصفاء عقائدهم ظرف ولا بد للظرف من  
وجود المتعلق فما هو ههنا (قلنا) متعلق الظرف هو قوله مستغنيين المذكور فيما بعد (فان قيل) ان  
الظرف يكون معمولاً ومتعلق الظرف يكون عاملاً في ذلك الظرف وحق العامل ان يكون  
مقدماً على المعمول فما الوجه حيث قدم الظرف على عامله (قلنا) انما قدم الظرف على  
عامله لاجل الاهتمام بذلك الظرف ووجه الاهتمام هو ان هذا الظرف دليل وذلك المتعلق  
مدعى لذلك الدليل ولا شك ان الدليل يكون اصلاً والمدعى يكون فرعاً ومبنياً على الدليل ،  
اونقول انه قدم الظرف على المتعلق لافادة الحصر بان الاستغناء عن تدوين هذين العلمين  
انما هو لاجل صفاء عقائدهم لا لاجل انه ليس لهذين العلمين شرف وعاقبة حميدة (فان قيل)  
لا يصح الحصر ههنا لجواز ان يكون الاستغناء عن تدوين هذين العلمين لاجل اشتغالهم بامور  
الجهاد التي هي اهم من تدوين هذين العلمين (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من  
الحصر الحصر الحقيقي اى بالنسبة الى جميع ماعداه وليس كذلك بل المراد من الحصر  
هو الحصر بالنسبة الى بعض ماعداه وهو عدم الشرف والعاقبة الحميدة فيكون هذا الحصر  
اضافياً لاحصر حقيقياً ولما كان قوله لصفاء عقائدهم - الخ - متعلقاً بقوله مستغنيين ودليلاً له  
اندفع اعتراض آخر وهو ان المتبادر ان يكون قوله لصفاء عقائدهم - الخ - متعلق بقوله وكانت  
الاولى - الخ - ودليل لذلك القول فلا يخلو اما ان يكون كانت تامة او تكون ناقصة وعلى  
الثاني لزم اقامة الدليل على شيء لم يوجد فيه الحكم اى النسبة التامة الخيرية وذلك باطل  
لان الدليل مفيد للعلم التصديقي على المدعى فلا بد في المدعى ان يكون قابلاً لتعلق التصديق  
به والقابل لتعلق التصديق هو ما يوجد فيه النسبة التامة الخيرية وعلى الاول وان وجد الحكم  
اى النسبة التامة الخيرية لان معناه ان الصحابة والتابعين موجودون ولكن هذا الدليل لا يخلو  
اما ان يكون دليلاً لمياً او يكون دليلاً انياً وبطلان الاول ظاهر لان صفاء عقائدهم لا يكون علة

لوجود الصحابة والتابعين بل الامر بالعكس ولا بد في الدليل اللمى من كون الدليل علة للمدعى فى نفس الامر واما الثانى وهوان يكون دليلاً أنياً فلان الواجب والمعتبر فى الدليل الانى ان يكون العلم بوجود العلة مستفاداً من العلم بوجود المعلول وههنا ليس كذلك فان العلة وجود الاوائل والمعلوم صفاء عقائدهم فان العلم بوجود الاوائل لم يكن مستفاداً من العلم بصفاء عقائدهم بل العلم بصفاء عقائدهم مستفاداً من العلم بوجود الصحابة والتابعين ووجه الاندفاع ظاهر وهوان هذا انما كان وارداً لو كان هذا الطرف متعلقاً بقوله وكانت الاوائل دليلاً لذلك وليس كذلك بل هو متعلق ودليل لقوله مستغنيين .

**قوله** ﴿والبغى على ائمة الدين﴾ فيه احتمالات ثلاثة الاولى ان المراد من البغى هو خروج الناس على عثمان ابن عفان رضى الله تعالى عنه حتى قتلوه (فان قيل) لانسلم وجود الحاجة الى تدوين هذين العلمين فى زمان خروج الناس على عثمان رضى الله تعالى عنه لان تدوين هذين العلمين انما هو بعد ذلك بزمان طويل ولا يناسب هؤلاء ترك ما يحتاج اليه فى الدين (قلنا) ان هذا الخروج انما هو مبدء الحاجة ولم تكن تلك الحاجة شديدة وانما كملت بعد انقراض زمن الصحابة وعظماء التابعين والثانى ان المراد من البغى على ائمة الدين هو ما جرى عليهم فى زمن حجاج ابن يوسف فانه جرى سيف العدوان على ائمة الدين والثالث ان المراد من البغى على ائمة الدين هو ما جرى عليهم فى زمان الخلفاء العباسية من الضرب والقتل ليعترفوا بان القرآن مخلوق كما هو مذهب المعتزلة .

**قوله** ﴿وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية﴾ (فان قيل) ان الفقه هو نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد من الفقه التصديقات على المسائل ولا شك ان التصديقات معرفة الاحكام فالمراد من المفيد لمعرفة الاحكام لا يخلو اما ان يكون عين معرفة الاحكام او يكون غيره اى غير كان فعلى الاول يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وذلك باطل بداهة وعلى الثانى وان لم يلزم الاتحاد المذكور ولكن يلزم تفسير الفقه بالمباين لان الفقه عبارة عن نفس معرفة الاحكام لا غيرها (قلنا) انا نختار الشق الثانى وهوان المراد من المفيد غير معرفة الاحكام فلا يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد ولكن المراد من الغير ليس مطلق الغير بل المراد منه المسائل ولا يلزم تفسير الفقه بالمباين لان الفقه من العلوم المدونة ولا شك ان العلم المدون يطلق على معان ثلاثة نفس المسائل والتصديقات بالمسائل والملكة الحاصلة من



تلك التصديقات فتفسير الفقه بالمسائل لا يكون تفسيراً بالمباين فكما ان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام فكذلك عباره عن المسائل (فان قيل) نسلم ان عند ارادة المسائل لا يلزم التفسير بالمباين ولكن لا تكون المسائل مفيدة لمعرفة الاحكام لان المراد من معرفة الاحكام التصديقات بتلك الاحكام ولا شك ان المفيد للتصديق هو الدليل لا المسئلة (قلنا) هذا انما كان واراء لو كان المراد من المسائل هي المسائل المجردة عن الدلائل وليس كذلك بل المراد منها هي المسائل المدللة ولا شك ان المسائل المدللة تكون مفيدة للتصديقات على الاحكام ، او نقول في الجواب عن اصل الاعراض باننا لنسلم ان معرفة الاحكام فقه وانما يفيد لمعرفة الاحكام ليس بفقہ بل الفقه هو ما يفيد لمعرفة الاحكام لانفس معرفة الاحكام لان المراد من معرفة الاحكام التصديقات الجزئية لاستعمال المعرفة فيها لان الفرق بين العلم والمعرفة ان الثانى مختص بعلم الجزئيات والعلم مختص بعلم الكلّيات والمراد من ما يفيد معرفة الاحكام هي التصديقات الكلية ولا شك ان الفقه تصديقات كلية لانه من العلوم المدونة والعلم المدون يطلق على معان ثلاثة التصديقات الكلية والمسائل والكملة فلم يلزم اتحاد المفيد والمفاد وكذا لم يلزم التفسير بالمباين ووجه افادة التصديقات الكلية للتصديقات الجزئية هو انه اذا حصل التصديق بقولنا ان الصلوة واجبة على المكلف حين دخول الوقت يحصل منه التصديق بوجوب الصلوة على زيد حين دخول الوقت وكذا على عمرو حين دخول الوقت وكذا على بكر حين دخول الوقت واذا كان المراد من معرفة الاحكام التصديقات الجزئية لا يكون الفقه عبارة عن نفس معرفة الاحكام لان العلم المدون لا يطلق على التصديقات الجزئية (فان قيل) لانسلم ان التصديقات الجزئية لا تكون فقه لانه يقال ان الفقه مسائل جزئية فاذا كانت عبارة عن المسائل الجزئية كان عبارة عن التصديقات الجزئية ايضاً (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان مراد من قولهم ان الفقه مسائل جزئية حقيقية وليس كذلك بل المراد من الجزئى الجزئى الاضافى اى بالاضافة الى مسائل اصول الفقه لا انها جزئيات بنفسها ولا شك ان مسائل الفقه جزئيات بالنسبة الى مسائل اصول الفقه فان قولنا الصلوة واجبة جزئى بالاضافة الى قولنا الامر للوجوب والاول مسئلة الفقه والثانى مسئلة اصول الفقه ، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من معرفة الاحكام ايضاً التصديقات الكلية ولا يلزم الاتحاد بين المفيد وبين المفاد لوجود التغير الاعتبارى بينهما وهوان المفيد هي

التصديقات الكلية القائمة بنفس المجتهد والمفاد هي التصديقات الكلية الواقعة على المسائل فعلى هذا لا يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وكذا لا يلزم التفسير بالمباين (فانقيل) ان الشارحين قد اجابوا عن هذا الاعتراض بتلك الاجوبة الثلاثة واقتصروا عليها ولم يجيبوا عنه بجواب آخر وهو ان يراد من ما يفيد معرفة الاحكام الملكية ويراد من معرفة الاحكام التصديقات الجزئية ولا شك ان الملكة تكون حاصلة من التصديقات الكلية وتستخرج من تلك الملكة التصديقات الجزئية فحينئذ لا يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وكذا لا يلزم التفسير بالمباين لان الفقه علم بدون والعلم المدون يطلق على معان ثلاثة المسائل والتصديقات والملكة (قلنا) انما لم يذكروا هذا الجواب لان كلام الشارح يابى عنه لانه قال فيما سبق تدوين العلمين وترتيب الابواب وتمهيد القواعد ولا شك ان هذه الامور تقتضى التعدد ولا تعدد في الملكة لانها كيفية بسيطة في النفس الناطقة (فانقيل) فعلى هذا لا يصح الجواب الثاني والثالث ايضا لان كما ان الملكة امر بسيط لا تعدد فيه فكذلك التصديق ايضا امر بسيط لا تعدد فيه (قلنا) ان هذا الامور تقتضى التعدد ولكن ذلك التعدد اعم من ان يكون بالذات او يكون بالواسطة والتعدد في التصديق وان لم يكن موجوداً بالذات لكن التعدد بالواسطة موجود لان المسائل متعددة بالذات فتكون التصديق ايضا متعدداً بواسطة تلك المسائل فالتعدد موجود في التصديق فيصح الجواب الثاني والثالث (فانقيل) لما كان المراد من التعدد اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فيصح هذا الجواب الرابع ايضا لان التعدد بالواسطة موجود في الملكة ايضا وتكون تلك الواسطة المسائل (قلنا) فرق بين التصديق وبين الملكة فان التصديق علم فيكون متحداً بالذات مع المسئلة لكونها معلوماً ولا شك ان بين العلم والمعلوم اتحاد بالذات واما الملكة فلا يجيء فيها التعدد بواسطة المسائل لان المسائل سبب بعيد لحصول الملكة ولا شك ان تعدد سبب البعيد لا يستلزم تعدد المسبب (فانقيل) لا يصح الجواب الاول لانه يلزم على ذلك كون الشيء مفيداً لمعرفة نفسه وذلك لان الاحكام عبارة عن النسب الخبرية وهي تكون موجودة في المسائل فلو كانت المسائل مفيدة لمعرفة الاحكام لزم افادة الشيء معرفة نفسه وذلك باطل بالبدهة (قلنا) المراد من المسائل الالفاظ الدالة ولا شك ان الالفاظ الدالة مغايرة عن النسب الخبرية فلا يلزم افادة الشيء معرفة نفسه فاندفع المحذور المذكور (فانقيل) لا يصح الجواب الاول والالزم ان يكون

المقلد فقيهاً مع ان ذلك باطل ووجه ذلك اللزوم هو ان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المسائل ولاشك ان المقلد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل معرفة احكام تلك المسائل فتكون الحاصلة لذلك المقلد مفيدة لمعرفة الاحكام فالاعتراض على نمط القياس الاستثنائي الرفعى هكذا لو كان الفقه عبارة عن المسائل يلزم فقاهة المقلد لكن التالى باطل فالامقدم مثله اما الملازمة فلان المقلد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له معرفة احكام تلك المسائل واما بطلان التالى فلان الاجماع منعقد على ان المقلد ليس بفقيه (قلنا) نسلم الملازمة ولكن لانسلم بطلان التالى لان الاجماع منعقد على ان الفقه عبارة عن المسائل فهذا الاجماع المنعقد يقتضى ان يكون المقلد فقيهاً فلا يكون كونه فقيهاً باطل (فان قيل) فعلى هذا يلزم التناقض والتدافع بين الاجماعين (قلنا) لاتدافع بين الاجماعين لان للفقه معنيين الاول الفقه بمعنى ملكة الاجتهاد والاستنباط للاحكام عن الادلة الظنية اى الخبر الواحد والقياس وهذا المعنى مختص بالمجتهد ولا يكون حاصلًا للمقلد والثانى الفقه بمعنى المسائل سواء كانت تلك المسائل حاصلة باجتهاد المجتهد او تكون حاصلة عن الادلة التفصيلية بدون الاجتهاد كالعلم بوجوب الصلوة الحاصل من الدليل التفصيلي فالاجماع القائم على ان المقلد لا يكون فقيهاً يكون المراد من الفقه المعنى الاول والاجماع المقتضى لان يكون المقلد فقيهاً يكون المراد من الفقه هو المعنى الثانى فلاتناقض ولاتدافع بين الاجماعين (فان قيل) يلزم من هذا التعريف ان يكون علم الفقه مفيداً المطلق الاحكام سواء كانت شرعية اولالذكر الاحكام المطلقة عن قيد الشرعية مع ان الامر ليس لذلك لاختصاص الفقه بالاحكام الشرعية (قلنا) المراد من الاحكام ليس الاحكام المطلقة بل المراد منها الاحكام الشرعية فيخرج العلم بالاحكام العقلية عن الفقه مثل كل حركة فهى حادثة (فان قيل) لما كان المراد من الاحكام هى الاحكام الشرعية فلم يذكر الشارح هذا القيد (قلنا) الوجه لعدم ذكره هو الاكتفاء بما سبق من جعل الاحكام الشرعية مقسماً للاحكام العملية والاحكام الاعتقادية فانه يعلم من ذلك ان المراد من الاحكام العملية ههنا الاحكام الشرعية لامطلق الاحكام .

**قوله** ﴿ادلتها التفصيلية﴾ (فان قيل) المبتادر ان يكون قوله عن ادلتها متعلق بالاحكام لاجل القرب ومعنى تعلقه بالاحكام هو ان يكون باعتبار المتعلق صفة للاحكام فيكون التقدير معرفة الاحكام العملية المستفادة عن ادلتها فيكون قوله العملية الصفة الاولى للاحكام ويكون

قوله المستفادة عن ادلتها الصفة الثانية للاحكام فعلى هذا يلزم ان يكون علم الرسول وعلم جبرئيل عليهما السلام داخلين فى الفقه لان الاحكام التى استفادها واسنطها المجتهد عن الادلة معرفتها حاصل لهما فيكون علم الرسول وعلم جبرئيل عليهما السلام مفيدين لمعرفة الاحكام المستفادة عن الادلة (قلنا) هذا المحذور انما كان لازماً لو كان هذا الظرف متعلقاً بالاحكام كما زعم المعترض وليس كذلك بل هو متعلق بالمعرفة ولاشك ان المعرفة الحاصلة لهما عليهما السلام لا يكون بواسطة الدليل بل يكون حاصلًا بالحدس (فان قيل) بعد تعلق الظرف بالمعرفة ايضاً لا يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم جبرئيل عليه السلام عن الفقه لان المعرفة الحاصلة لهما وان كان بطريق الحدس ولكن يكون ذلك الحصول من كتاب الله ولاشك ان كتاب الله دليل فيكون المعرفة الحاصلة لهما حاصلّة من الدليل (قلنا) قيد الحيثية مراد اى عن ادلتها من حيث هى ادلة والمعرفة الحاصلة للرسول والجبريل وان كان حاصلّة لهما من الدليل ولكن لا من حيث هو الدليل لان معنى الحيثية ان يكون الدليل دليلاً بالنسبة الى هذه المعرفة ولاشك ان ذلك الدليل وان كان دليلاً بالنسبة الى معرفة المجتهد ولكن لا يكون دليلاً بالنسبة الى الرسول والجبريل (فان قيل) نسلم ان علم جبريل بالحدس ولكن لا نسلم ان علم الرسول بالحدس فقط بل البعض من علمه يكون حاصلًا بالاستدلال لان للرسول علم اجتهدى ببعض الاحكام واذا كان كذلك فلا يخرج علم الرسول عن الفقه (قلنا) المراد من الاحكام جميع الاحكام لان اللام فى الاحكام للاستغراق فالمعنى ان الفقه معرفة جميع الاحكام ويكون تلك المعرفة حاصلّة عن الادلة فلا يدخل فيه علم الرسول لان معرفة جميع الاحكام لا يكون حاصلًا عن الادلة فى حقه عليه الصلوة والسلام بل الحاصل عن الادلة هو معرفة بعض الاحكام لمعرفة جميع الاحكام لان البعض الاخر يكون معرفته حاصلًا بالحدس لا عن الدليل من حيث هو الدليل (فان قيل) لما كان المراد من الاحكام جميع الاحكام بجعل اللام للاستغراق فلا يكون الفقيه الا الواجب تعالى لعدم حصول جميع الاحكام للغير (قلنا) المراد من جميع الاحكام هى التى تكون حاصلّة له بان يكون الاحكام الحاصلة له معرفة جميعها عن الادلة (فان قيل) ان المراد من الاحكام لا يخلو اما ان يكون المراد منها جميع الاحكام او يكون المراد البعض المعين من الاحكام او يكون المراد الغير المعين من الاحكام او يكون المراد الاكثر من الاحكام والكل باطل اما الاول فثبت لا

ادرى عمن هو فقيه بالاتفاق كالامام ابى حنيفة ومالك ابن انس رحمهما الله تعالى فانه سئل عن الامام ابى حنيفة رحمه الله تعالى عن الدهر فقال لا ادري وسئل عن الامام مالك بن انس رحمه الله تعالى عن ست وثلاثين مسألة فقال لا ادري واما الثانى فلان مقدار الاحكام مجهول فلا يعرف لها البعض المعين كالنصف والثلث والرابع واما الثلث فيلزم ان يكون كل من عرف مسألة او مسألتين من الدليل فقيهاً مع ان ذلك خلاف الاجماع واما الرابع فهو الاكثر هو مازاد على النصف وحيث جهل النصف جهل الاكثر ايضاً (قلنا) انا نختر الشق الاول وهوان المراد من الاحكام جميع الاحكام والمراد من العلم بجميع الاحكام هو التهيؤ للعلم بالجميع بحيث ان كل حكم لو اورد عليه لعرفه وليس المراد من العلم بالجميع ان يكون ذلك العلم حاصل له بالفعل (فان قيل) المراد من التهيؤ لا يخلو اما ان يكون المراد منه التهيؤ البعيد او يكون المراد التهيؤ القريب والاول حاصل لكل واحد من العقلاء فيلزم ان يكون كل عاقل فقيهاً وذلك بدهى الاستحالة واما الثانى فمجهول لانه لا يعلم ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب (قلنا) المراد من التهيؤ هو التهيؤ القريب ولا نسلم ان التهيؤ القريب مجهول بل هو معلوم وهو كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه جميع شرائط الاجتهاد (فان قيل) لو كان المراد من التهيؤ القريب هو هذا المعنى ينبغي ان يحصل معرفة جميع الاحكام التى واردت عليهم مع ان الامر ليس كذلك لانهم لم يحصل لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم فيعلم ان التهيؤ القريب بذلك المعنى لم يحصل للمجتهدين (قلنا) لانسلم ان عدم حصول بعض الاحكام مدة حياتهم ينافى حصول التهيؤ القريب لهم لجواز ان عدم حصول بعض الاحكام لاجل تعارض الادلة او معارضة الوهم العقل او اشتباه الحق بالباطل فالاعتراض المذكور انما كان وارداً لو كان عدم حصول بعض الاحكام مدة الحياة منافياً مع التهيؤ القريب واذ ليس كذلك فلا يرد ذلك الاعتراض (فان قيل) ما الوجه للشارح حيث قيد الادلة بقيد التفصيلية مع ان الاصل فى الكلام الاطلاق وعدم التقيد (قلنا) الوجه لذلك التقيد لان يخرج عن تعريف علم الفقه العلم الحاصل بالاحكام عن الادلة الاجمالية مثل العلم بوجوب الصلوة لوجود المقتضى والعلم بحرمة الزنا لوجود النافى فان هذا العلم لا يكون فقيهاً ما لم يحصل من الدليل التفصيلي وهو قوله تعالى (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) فى الاول (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا) فى الثانى .

**قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالاً ﴿ فيه احتمالان باعتبار العطف الاول ان يكون

معطوفاً على قوله معرفة الاحكام والثانى ان يكون معطوفاً على لفظ ما الموصولة فى قوله وسموا مايفيد ولكن الاحتمال الاول ظاهر من وجهين الاول ان فى هذا الاحتمال يكون العطف على القريب والثانى ان فيه موافقة بين المعطوف والمعطوف عليه صورة ومعنى اما صورة فظاهر لان المعطوف المعطوف عليه كلاهما معرفة واما معنى فلان المراد من كل واحد منهما التصديقات واما الاحتمال الثانى فضعيف من وجهين الاول ان فيه عطف على البعيد والثانى انه لا موافقة فى هذا الاحتمال لاصورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المراد من المعرفة التصديقات فقط والمراد من كلمة ما الموصولة قد يكون المسائل المدللة ثم ان على الاحتمال الثانى لا يرد الاعتراض الذى كان وارداً على تعريف علم الفقه وعلى الاحتمال الاول يرد ذلك الاعتراض فتقريره ههنا هكذا باننا لانسلم ان مايفيد معرفة احوال الادلة اصول الفقه بل نفس معرفة احوال الادلة اصول الفقه لانه لا يخلو اما ان يراد من قوله ومايفيد الاتحاد بين المفيد والمفاد وعلى الثانى يلزم تفسير اصول الفقه بالمباين ويجرى ههنا الجواب الاول والجواب الثالث ولكن لايجرى الجواب الثانى وذلك لان مداره على ان المراد من المعرفة التصديقات الجزئية ومعرفة احوال الادلة لا تكون التصديقات الجزئية بل هى تصديقات كلية لان المراد من الادلة الاجمالية الادلة الكلية فالتصديق ثبوت لحوال لها لا يكون الاكلياً لان كلية العلم انما هى بكلية المعلوم .

**قوله** ﴿فى افادتها الاحكام﴾ (فان قيل) ينبغى ان يفيد الاحكام بقيد العلمية لان الادلة المبحوثة عنها فى علم اصول الفقه انما تكون مفيدة للاحكام العملية دون الاحكام الاعتقادية (قلنا) اللام فى قوله الاحكام للعهد فالمعهود بها الاحكام العملية لا اعم من العملية والاعتقادية ، او نقول ان المراد من الاحكام مطلق الاحكام اعم من ان تكون عملية او تكون اعتقادية ولانسلم اختصاص اصول الفقه بالاحكام العملية بل يستعان به فى استنباط الاحكام الاعتقادية ايضاً وهذان الجوابان يفهمان من كلام عصام الدين فى الحاشية .

**قوله** ﴿ومعرفة العقائد عن ادلتها﴾ فيه ايضاً احتمالان الاول ان يكون معطوفاً على معرفة الاحكام والثانى ان يكون معطوفاً على لفظ ما الموصول ثم ان الاحتمال الاول ظاهر والاحتمال الثانى ضعيف وللظهور وجهان وكذا للضعف وجهان على قياس ما ذكرناه فيما سبق فى قوله ومعرفة احوال الادلة وههنا ايضاً لا يرد الاعتراض على الاحتمال الثانى ويرد على

الاحتمال الاول لان تقدير العبارة على الاحتمال الاول يكون هكذا وسمو مايفيد معرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالكلام فتقرير الاعتراض ههنا هكذا بانا لانسلم ان مايفيد معرفة العقائد علم الكلام بل نفس معرفة العقائد علم الكلام فاذا كان نفس معرفة العقائد علم الكلام فلا يخلو اما ان يكونا لمراد من قوله مايفيد نفس المعرفة او يكون المراد منه غيره اى غير كان فعلى الاول يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وعلى الثانى يلزم تفسير علم الكلام بالمباين ويخرج ههنا الجواب الاول ولكن لايجرى ههنا الجواب الثانى والجواب الثالث اما عدم جريان الجواب الثانى فلان مداره على ان المراد من المفيد التصديقات الكلية ويكون المراد من المفاد التصديقات الجزئية ولا يوجد فى علم الكلام التصديقات الكلية لان مسائل علم الكلام كلها قضايا شخصية فيكون كل واحد من المفيد والمفاد تصديقات جزئية واما عدم جريان الجواب الثالث فلان مداره على ان المراد من المفيد والمفاد كليهما التصديقات الكلية ويكون الفرق بين المفيد والمفاد اعتبارية ولا يوجد فى علم الكلام التصديقات الكلية لان مسائله قضايا شخصية نعم يوجد ههنا جواب آخر وهوان المراد من المفيد التصديقات الجزئية كما ان المراد من معرفة العقائد التصديقات الجزئية فلا يلزم تفسير علم الكلام بالمباين (وان قلت) انه يلزم الاتحاد بين المفيد والمفاد وذلك باطل (قلت) التغاير الاعتبارية موجود وهوان ان التصديقات الجزئية من حيث انها قائمة بنفس العالم مفيد ومن حيث وقوعها على المسائل مفاد .

**قوله** ﴿اشهر مباحثه واكثرها نزاعاً﴾ (فان قيل) يلزم التناقض بين كلامى الشارح لانه يعلم من قوله فيما سبق لما ان ذلك اشهر مباحثه ان اشهر مباحث علم الكلام هو مسألة التوحيد والصفات ويعلم من قوله ههنا ان اشهر مباحثه هو مسألة علم الكلام (قلنا) لانسلم لزوم التناقض لان الكلام من الصفات فيجوز ان يكون مباحث التوحيد والصفات اشهر من باقى مسائل علم الكلام ويكون مبحث الكلام اشهر من مباحث التوحيد والصفات لان الاشهر مقول بالتشكيك ، او نقول فى الجواب ان كون اشهر من مباحث التوحيد والصفات اشهر انما هو لاجل الشرف كما قال الشارح واشرف مقاصده وكون مبحث الكلام اشهر فانما هو لكثرة النزاع فيه فلما كان جهة شهرية احدهما مغايرة عن جهة شهرية الآخر يلزم التناقض والتدافع بينهما ويرد على الجواب الاول انه كيف يكون غير التوحيد وهو الكلام اشهر من

التوحيد مع ان التوحيد اعلى المقاصد (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان مدار الشهرة على الشرف ويكون الشيء مقصوداً وليس كذلك بل مداره على كثره النزاع والخلاف فلا بأس بان يكون غير التوحيد اشهر من التوحيد .

**قوله** ﴿حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيراً من اهل الحق﴾ الطاهر ان المراد من بعض المتغلبة بعض الخلفاء العباسية منهم المامون والواثق بالله فانهما كانا يبالغان في مسألة خلق القرآن ويحتمل ان يكون المراد من بعض المتغلبة احمد بن داود قاضي المعتزلة واما مهم لا يجاوزون قوله ويحملهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد ابن داود على واثق بالله حتى كاد ان يكون مالک دولته والبعض ممن قتل من اهل الحق احمد بن نصر الخزاعي من اهل الحديث وصلبوه فكان يقرء القرآن وسمعه بعضهم يقرء (الْمَ • أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ) واحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى لعدم قوله بخلق القرآن فالتسمية في الوجه الاول من قبيل تسمية الكل بعنوان اجزائه والتسمية في الوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم اشهر اجزائه .

**قوله** ﴿ولانه يورث قدرة على الكلام﴾ اعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه لتسمية هذا العلم بالكلام وجهين الاول ان نسبة علم الكلام الى العلوم الشرعية مثل نسبة المنطق للعلوم الفلسفية فكما ان المنطق نافع للفلاسفة في علومهم فكذلك هذا العلم نافع لاهل الاسلام في العلوم الشرعية فيسمى هذا العلم بالكلام المرادف للمنطق باعتبار المعنى اللغوي لاجل وجود المشابهة بينهما في مطلق النفع والثاني ان هذا العلم يورث القدرة على الكلام فسمى هذا العلم بالكلام تسمية السبب باسم المسبب لانه سبب يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم وجعل الشارح هذين الوجهين وجهاً واحداً وهو بان جعل وجه التسمية كون هذا العلم بالنسبة الى العلوم الشرعية كالمنطق بالنسبة الى العلوم الفلسفية ولكن لم يجعل المشابهة في مطلق النفع بل جعل المشابهة في الامر الخاص وهو ايراث القدر على الكلام فكما ان المنطق يورث القدرة على الكلام في تحقيق الفلسفيات والزام الخصوم فكذلك علم الكلام يورث القدر على الكلام في تحقيق الشرعيات فلاجل هذه المشابهة سمي هذا العلم بالكلام المرادف للمنطق لاجل وجود المشابهة بينهما في نوع الخياص (فان قيل) لما كان هذا الوجه وجهين عند صاحب المواقف فلم جعلها الشارح وجهاً



واحداً ولم يخالف عن صاحب المواقف مع ان صاحب المواقف عمدة والمخالفة عن العمدة في قوة الخطاء (قلنا) وجه المخالفة هو ورود الاعتراض على صاحب المواقف وهو ان تسمية هذا العلم بالكلام لا جل مشابهته بالمنطق في مطلق النفع لا يصح لان المشابهة في مطلق النفع مع المنطق كما هي ثابتة لعلم الكلام فكذلك ثابتة للعلوم العربية ايضاً فانها تفيد النفع في العلوم الشرعية وان كان ذلك النفع باعتبار الاعراب والبناء والصيغة فينبغي ان يسمى كل واحد من العلوم العربية بالكلام واما اذا جعل هذين الوجهين وجهاً واحداً كما هو عند الشارح فلا يرد عليه ذلك الاعتراض لان مشابهة الكلام بالمنطق انما هو في النفع الخاص وهو ايراث القدرة على الكلام في تحقيق الفلسفيات في المنطق وفي تحقيق الشرعيات في علم الكلام ولا شك ان العلوم العربية ليست مشابهة مع المنطق في هذا النفع الخاص فعلى هذا التقرير يكون غرض الشارح الرد على صاحب المواقف ويمكن ان يكون غرض الشارح التوجيه لصحة كلام صاحب المواقف فان كلامه كان مورداً للاعتراض المذكور فلدفع ذلك الاعتراض فسر الشارح مطلق النفع في كلام صاحب المواقف بالنفع الخاص بان مراده من مشابهة علم الكلام بعلم المنطق في النفع انما هو في هذا النفع الخاص اي ايراث القدرة واذا كان مراده ذلك فلا يرد عليه الاعتراض المذكور لان هذه الشابهة موجودة بين علم المنطق وعلم الكلام ومفقودة في العلوم العربية ويمكن ان يجعل كلام صاحب السواقف باقياً على الظاهر ويجاب عن الاعتراض الوارد عليه بان هذا انما كان وارداً لو كان الاطراد في التسمية شرطاً كما هو شرط في التعريفات وليس كذلك بل الاطراد مشروط في التعريفات واما وجه التسمية فانما هو لترجيح الاسم فلا يشترط فيه الاطراد .

**قوله** ﴿ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم - الخ -﴾ (فان قيل) لا يخلو اما ان يكون لفظ اول داخلاً في وجه التسمية او خارجاً عنه وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يلزم حينئذ الاستدراك في قوله ثم خص به ولم يطلق الى آخره لان الاحتياج الى بيان وجه اختصاص هذا الاسم بهذا العلم انما يرجد اذا كان غير هذا العلم شريكاً مع هذا العلم في وجه التسمية مع ان الامر ليس كذلك لان العلوم الباقية وان كان من قبيل ما يجب ان تعلم وتتعلم بالكلام ولكن لا تكون اول ما يجب لان اول ما يجب هو هذا العلم واما العلوم الباقية فانما تجب ثانياً لا اولاً واما الثاني فلانه وان لم يلزم الاستدراك في بيان وجه التخصيص لان وجه

التسمية حينئذ نفس ما يجب ولا اول ما يجب ولا شك ان في نفس الوجوب العلوم الباقية شريكة مع علم الكلام فلا بد من بيان وجه التخصيص ولكن يلزم على هذا ان يكون ذكر قوله اول لغواً بلا فائدة (قلنا) انا نختار الشق الاول وهو ان لفظ اول داخل في وجه التسمية فلا يكون ذكره لغواً ولكن هذا الوجه ليس وجهاً لمطلق اطلاق الكلام على هذا العلم بل هو وجه لاطلاق الكلام على هذا العلم اولاً أى انما اطلق على هذا العلم اسم الكلام اولاً لانه اول ما يجب ان تعلم او تتعلم الى آخره ففي عبارة الشارح تقدير قيد اولاً في قوله فاطلق عليه هذا الاسم فيكون التقدير فاطلق عليه هذا الاسم اولاً يلزم الاستدراك في قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره لان هذا القول خارج عن وجه التسمية وارده لدفع اعتراض يرد ههنا وهو ان علم الكلام لما كان اول ما يجب فاطلق عليه اسم الكلام اولاً فالعلوم الباقية ما يجب ثانياً فينبغي ان يطلق هذا الاسم عليها ثانياً فاجاب الشارح عنه بانه خص هذا الاسم بهذا العلم ولم يطلق على غيره من العلوم تميزاً لهذا العلم عن العلوم الباقية وههنا جواب آخرين عن الاعتراض المذكور وهو ان لفظ اول داخل في وجه التسمية ولا حاجة الى تقدير هذا الوجه لمطلق اطلاق هذا الاسم على الكلام وليس وجهاً لاطلاقه اولاً وان قلت فعلى هذا يلزم الاستدراك في قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره لعدم شركة الغير لهذا العلم في كونه اول ما يجب قلت لانسلم استدراك ذلك القول لان ذلك القول انما هو لدفع احتمال تسمية غير هذا العلم باسم الكلام لغير هذا الوجه فانه كان لقائل ان يقول ينبغي ان يسمى غير هذا العلم باسم الكلام لاجل غير هذا الوجه بل لوجه آخر فدفع ذلك الاحتمال بانه خص هذا الاسم بهذا العلم تميزاً له عن غيره ولكن هذا الجواب ضعيف لان هذا الاحتمال كما هو موجود في هذا الوجه للتسمية فكذلك موجودة في غير هذا الوجه ايضاً فينبغي ان يتعرض الشارح لبيان التخصيص في الوجوه الباقية ايضاً مع انه لم يتعرض لبيان التخصيص في الوجوه الباقية فيعلم من ذلك ان ليس غرض الشارح دفع هذا الاحتمال الذي ذكره هذا المجيب بل الحق هو الجواب الاول واختاره الخيالي ورد على الجواب الثاني بالرد الذي ذكرناه .

**قوله** «ولانه اكثر العلوم نزاعاً وخلافاً» (فان قيل) لانسلم كون علم الكلام اكثر نزاعاً وخلافاً من العلوم بطريق الاطلاق لان البعض من العلوم هو علم الفقه ولا شك انه اكثر نزاعاً من الكلام (قلنا) المراد من قوله اكثر نزاعاً وخلافاً هو اشد نزاعاً وخلافاً ولا شك ان الخلاف

فى علم لكلام هو خلاف فى اصول الدين اى العقائد والخلاف فى علم الفقه هو خلاف فى فروع الدين ولاشك ان الخلاف فى الاصول اشد من الخلاف فى الفروع فصح كون اكثر العلوم نزاعاً وخلاًفاً على الاطلاق ، او نقول فى الجواب ان المراد من الاكثر معناه ولكن لا نسلم ان الفقه اكثر العلوم خلاًفاً من علم الكلام بل علم الكلام اكثر خلاًفاً من الفقه لان المذاهب المشهورة لاهل القبلة ثلاث وسبعون فى مسائل علم الكلام والمذاهب المشهورة فى مسائل الفقه اربعة ولا اعتداد لغير المشهور فاذا كان الامر كذلك ثبت ان علم الكلام اكثر نزاعاً وخلاًفاً من العلوم على سبيل الاطلاق ، او نقول فى الجواب لانفسم ان الفقه اكثر نزاعاً وخلاًفاً من علم الكلام بل الامر بالعكس لان الخلاف فى علم الكلام على ثلاثة انواع الاول الخلاف فى الدين والخصوم فيه الكفرة والمشركون واهل الكتاب والمجوس والثانى الخلاف فى المذهب والخصوم اهل البدعة والهواء كالمعتزلة والشيعة والخوارج والثالث الخلاف فيما بين اهل السنة كالاخلاف بين الاشعرية والماتريدية ولكل نوع من الانواع الثلاثة انواع وفى كل نوع من انواع الانواع خصوم والخلاف فى الفقه انما هو بين اهل السنة فثبت ان الخلاف فى علم الكلام اكثر من الخلاف فى الفقه وصح ذلك الاطلاق فى كلام الشارح .

**قوله** ﴿ولانه لا يثبتانه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية﴾ (فان قيل) الدليل القطعى لا يحتاج الى التأييد والا فلا يكون قطعياً (قلنا) الدليل القطعى وان لم يكن محتاجاً فى نفس افادة اليقين الى التأييد ولكن يحتاج الى التأييد فى صيرورة ذلك اليقين قوياً والمراد من التأييد ههنا هو التأييد يصير اليقين قوياً وليس المراد منه التأييد لا فائدة نفس اليقين والا لزم ان لا يكون الدليل قطعياً ، او نقول فى الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان هذا التأييد لا فائدة اليقين وليس كذلك بل هذا التأييد انما هو لاجل الاعتداد لان الدليل القطعى العقلى لا يعتدبه فى الاعتقادات الا اذا كان مؤيداً بالدليل السمعى فالاحتياج الى التأييد بالدليل السمعى انما هو لاجل الاعتداد .

**قوله** ﴿وهذا هو كلام القدماء﴾ (فان قيل) لا يصح الاشارة بهذا الى ماسبق لان المذكور فيما سبق امران الاول معرفة العقائد عن الادلة التفصيلية والثانى وجوه تسمية هذا العلم بالكلام اما اولاً فللزوم عدم المطابقة بين اسم الاشارة وبين المشار اليه واماثانياً فلانه يلزم ان يكون كلام القدماء عبارة عن مجموع معرفة العقائد والوجوه المذكورة مع ان ذلك

باطل لان علم الكلام هو الامر الاول دون الثاني (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كانت الاشارة بكلمة هذا الى مجموع الامرين وليس كذلك بل المشار اليه هو الامر الاول فقط وهو معرفة العقائد عن الادلة التفصيلية ولاشك ان تلك المعرفة علم الكلام (فان قيل) ان معرفة العقائد عن الادلة التفصيلية كما هو كلام القدماء فكذلك هو كلام المتأخرين فلا يصح التخصيص بالقدماء وايضاً لا يصح مقابلة كلام المتأخرين مع كلام القدماء (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من المعرفة هو مطلق المعرفة سواء كان مع خلط الفلسفيات او بدون خلطها وليس كذلك بل المراد من المعرفة هو ما يكون بدون خلط الفلسفيات ولاشك ان هذا هو كلام القدماء فقط لان كلام المتأخرين هو معرفة العقائد مع خلط الفلسفيات او يقال في تقرير الاعتراض هكذا ان المراد من المعرفة لا يخلو اما ان يكون المراد منه المعرفة في مرتبة لا شرط شيء اى سواء كان المعرفة خلط الفلسفيات او لا يكون معه خلط الفلسفيات او يكون المراد منه المعرفة في مرتبة الشيء اى المعرفة مع خلط الفلسفيات فعلى الاول لا يصح حصر هذه المعرفة بكلام القدماء لانه يشمل كلام القدماء وكذا كلام المتأخرين وعلى الثاني لا يصح الحكم عليه بكونه كلام القدماء بل هو كلام المتأخرين دون كلام القدماء (قلنا) ان المراد من المعرفة هو المعرفة في مرتبة شرط لا شيء اى المعرفة بدون خلط الفلسفيات ولاشك ان هذه المعرفة هو كلام القدماء فقط لان كلام المتأخرين هو المعرفة مع خلط الفلسفيات واذا كان كذلك فصح الحصر وكذا الحكم عليه بانه كلام القدماء (فان قيل) ان تسمية علم التوحيد والصفات بهذا الاسم اتفقي بين المتقدمين والمتأخرين لاخلاف فيه لاحد فينبغي ان يذكر الشارح وجوه تسمية هذا العلم بالكلام بعد كلام المتأخرين مع ان الشارح ذكر كلام القدماء اولاً فذكر هذه الوجوه للتسمية عقيب كلام القدماء ثم بعد ذلك ذكر كلام المتأخرين بقوله ثم لما نقلت الفلسفة الى آخره (قلنا) انما ذكر وجوه التسمية بعد كلام القدماء لان هذا الاسم واقع اولاً من القدماء دون المتأخرين فللتنبيه على ان هذا الاسم واقع من القدماء دون المتأخرين ذكر وجوه التسمية بعد كلامهم ولو ذكر بعد كلام القدماء والمتأخرين كليهما لم يحصل ذلك التنبيه وايضاً يتوهم حينئذ من ذلك ان هذا الاسم واقع من القدماء والمتأخرين كليهما لانه واقع عن القدماء فقط .

**قوله** ﴿ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية﴾ (فان قيل) لانسلم ان اختلاف القدماء مع

الفرق الاسلامية عظيم بل الاختلاف العظيم انما هو مع الكفار والمشركين لان الخلاف معهم انما هو في وجود الواجب تعالى ووحدته والاختلاف مع الفرق الاسلامية انما هو في باقي الاعتقادات فيكون الاختلاف العظيم مع الكفار والمشركين لامع الفرق الاسلامية (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان معظم بمعنى العظيم وليس كذلك بل العظيم بمعنى الاكثر ولاشك ان اكثر الخلافات مع الفرق الاسلامية (فانقليل) خلاف القدماء مع الفرق الغير الاسلامية كالفلاسفة وغيرهم اكثر من الخلاف الواقع مع الفرق الاسلامية فلو كان مراد الشارح من المعظم الاكثر فايضاً لا يصح كلامه (قلنا) ان القدماء لما لم يحاولوا الرد على الفرق الغير الاسلامية لانهم لم يعتقدوا بهم لعدم كون دلائلهم مؤيدة بالشرع فكانه لاخلاف لهم مع الفرق الغير الاسلامية فلذا قال ومعظم الخلافات مع الفرق الاسلامية وبهذا اندفع اعتراض آخر وهو انه ما الوجه حيث ان القدماء حالوا الرد والمناظرة مع الفرق الاسلامية ولم يحاولوا الرد والمناظرة مع الفرق الغير الاسلامية ووجه الاندفاع ظاهر وهو عدم الاعتداد بالفرق الغير الاسلامية (فانقليل) لا يصح تسمية هذه الفرق بالاسلامية لانهم صاروا كافرين بتلك الاعتقادات (قلنا) ذلك لان اكثرهم لا يكفر وان يكفر البعض ؛ او نقول في الجواب ان هذا الاطلاق على من لا يعتقد كفر هذه الفرق بل يعتقد كونهم مسلمين .

**قوله** ﴿لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف﴾ (فانقليل) ان كون المعتزلة اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لا يستلزم ان يكون خلافياتهم اكثر بل ذلك انما يستلزم كونهم سابقين في الخلاف (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد ان مجرد كونهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف علة لكون خلافياتهم اكثر وليس كذلك بل العلة لذلك هو مجموع الامرين الاول كونهم اول فرقة والثاني قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام ولاشك ان مجموع الامرين علة لكون خلافياتهم اكثر ، او نقول في الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان لفظ اول في قوله اول فرقة لمعناه وليس كذلك بل هو بمعنى الاشد اي هم اشد فرقة ولاشك ان الاشدية توجب كون خلافياتهم اكثر (فانقليل) ان كون لفظ اول بمعنى اشد غريب لا بدله من شاهد فمأهو (قلنا) الشاهد على ذلك قوله تعالى (وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ كَافِرِيهِ) خطاباً لليهود فان اول ههنا بمعنى اشد وليس بمعنى سابق لان قريش اول من كفر بالقرآن فلا محالة يكون المراد منه اشد .

**قوله** ﴿وذلك لان رئيسهم﴾ هذا بيان تأسيسهم الخلاف .

**قوله** ﴿ويثبت المنزلة بين المنزلتين﴾ (فان قيل) لا بأس باثباته المنزلة بين المنزلتين لان ثبوت المنزلة بين المنزلتين اتفاقي لاخلاف فان الاعراف منزلة بين المنزلتين وهما الجنة والنار (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من منزلة المنزلة بين الجنة والنار وليس كذلك بل المراد من المنزلة بين المنزلتين هي المنزلة بين الكفر والايمان ولاشك انه لايقول بهذه المنزلة الا المعترلة او يقال في تقرير الاعتراض هكذا لانسلم ان اصل ابن عطاء يثبت المنزلة بين المنزلتين والالزم ان يكون مرتكب الكبيرة في تلك المنزلة لان الكافر في النار والمؤمن في الجنة ومرتكب الكبيرة لاجل كونه ليس بمؤمن ولا كافر يكون في تلك المنزلة وذلك باطل لان مرتكب الكبيرة مخلد في النار عند المعترلة (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من المنزلة بين المنزلتين هي المنزلة بين الجنة والنار وليس كذلك بل المراد من المنزلة بين المنزلتين هي الواسطة بين الكفر والايمان او يقال في تقرير الاعتراض ان الواو في قوله ويثبت المنزلة الى آخره يكون بمعنى الفاء التفرعية فيكون اثبات المنزلة بين المنزلتين تفرعاً على قولهم ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر لانه يلزم من ذلك ان يكون بين الجنة والنار منزلة ويكون مرتكب الكبيرة في تلك المنزلة ولانسلم ذلك لجواز ان يكون مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من المنزلة بين المنزلتين هي المنزلة بين الجنة والنار بل المراد منها هي المنزلة بين الكفر والايمان ولاشك ان تفرع اثبات هذه المنزلة على كون مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر صحيح .

**قوله** ﴿فقال الحسن قد اعتزل عنا﴾ (فان قيل) لا يصح ان يكون القول بالواسطة بين الايمان والكفر سبباً للاعتزال عن الحسن البصري لان الاعتزال عنه انما يثبت بما لايقول هو به ومايقول به الحسن البصري بنفسه فالقول بذلك لا يكون سبباً للاعتزال فان الحسن البصري ايضاً قائل بالمنزلة بين الكفر والايمان فان مذهبه ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق فانه قد نفى عن مرتكب الكبيرة الكفر وكذا الايمان فيعلم من ذلك انه لا يكون عنده كافراً ولا مؤمناً (قلنا) ان الحسن قال بهذا القول اولاً ثم رجع عنه الى مذهب اهل السنة بان مرتكب الكبيرة مؤمن ، او نقول في الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان مراد الحسن البصري في ذلك القول من الكافر مطلق الكافر اى سواء كان كافراً مجاهراً او

كافراً خفياً وليس كذلك بل مراده من الكافر هو الكافر المجاهر لان الكافر اذا ذكر مطلقاً ينصرف الى الفرد الكامل وهو الكافر المجاهر فيكون مرتكب الكبيرة واسطة بين الكفر بالجهرو بين الايمان فيكون هو كافراً خفياً فالحسن البصرى لا يثبت المنزلة بين المنزلتين اى الايمان والكفر بخلاف المعتزلة فانهم قالو ان مرتكب الكبيرة واسطة بين الكفر المطلق اى سواء كان خفياً او ظاهراً وبين الايمان فلا يكون مذهب المعتزلة مثل الحسن البصرى فان مذهب الحسن البصرى هو اثبات الواسطة بين الكفر بالجهر وبين الايمان ومذهب اهل الاعتزال هو اثبات الواسطة بين الكفر المطلق وبين الايمان (فان قيل) يحتمل ان يكون مذهب اهل الاعتزال مثل مذهب الحسن البصرى بان يكون مرادهم ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر مجاهر بان يكون مرادهم من الكافر هو الكافر المجاهر لا مطلق الكافر فلا يثبت الاعتزال عن مذهب حسن البصرى (قلنا) لا يمكن ذلك لان المذهب انما يثبت بالنقل عن اهل المذهب ولا يثبت بالاحتمال والمنقول عنهم هو اثبات الواسطة بين الايمان والكفر المطلق فلا يكون مذهبهم مثل مذهب حسن البصرى فثبت الاعتزال بذلك القوا، او نقول فى الجواب عن اصل الاعتراض ان مراد الحسن البصرى من قوله ان مرتكب الكبيرة منافق لا مؤمن ولا كافر هو نفى الايمان الكامل الذى لا يستحق صاحبه العذاب والمراد النفاق عدم اداء حق الطاعات فمذهبه عند التحقيق مذهب الاشاعرة بلافراق فمفاد الجواب الاول ان الحسن البصرى مذهب اولاً مثل مذهب اهل الاعتزال ثم رجع عنه الى مذهب الاشاعرة فمذهب مثل مذهب الاشاعرة بعد الرجوع ومفاد الجواب الثانى هو ان مذهب الحسن البصرى مثل مذهب الخوارج فان مذهبهم تكفير العاصى ومفاد الجواب الثالث ان مذهبه من اول الامر مثل مذهب الاشاعرة يرد على الجواب الثالث يابى عن ذلك الجواب استدلال الحسن البصرى بان من يصدق بان فى الحجر حية لا يدخل اصبعه فيه فان ادخلها يعلم انه غير مصدق بوجود الحية فى الحجر فمرتكب الكبيرة لو كان مصدقاً بنصوص الوعيد حين ارتكاب الكبيرة لما ارتكب تلك الكبيرة فان من هذا الاستدلال يعلم ان مراده ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن كما انه ليس بكافر فالجواب الثالث عن جانبه توجيه الكلام الغير بما لا يرضى به قائله (قلنا) فى الجواب اولاً ان رواية هذا الاستدلال لا يصح عنه (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان مراده من كون مصدقاً هو ان هذا لا ارتكاب لا يلائم التصديق لانه ينافى التصديق فلا يلزم من



ذلك الاستدلال ان مذهبه ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر فلا يكون الجواب الثالث توجيهًا بما لا يرضى به قائله (فان قيل) ان هذا الثالث يأبى عنه القول بان الحسن البصرى رجع عن هذا القول الى مذهب الاشاعرة فان الرجوع يقتضى ان لا يكون مذهبه موافقًا او لأمع مذهب الاشاعرة ثم صار موافقًا معه بعد الرجوع الى مذهبهم (قلنا) المراد من الرجوع هو الرجوع عن تسمية مرتكب الكبيرة منافقًا تحرزاً عن سب المسلم .

**قوله** ﴿فسموا المعتزلة﴾ هذا تفریع على قول الحسن البصرى فيكون وجه التسمية على هذا التقدير ان المعتزلة انما سميت بالمعتزلة لقول حسن البصرى في حق رئيسهم واصل ابن عطاء قد اعتزل عنا وههنا وجوه تسميتهم بالمعتزلة الاول من تلك الوجوه هو انهم اعتزلوا عن الحق واختاروا الباطل فسماهم اهل الحق بالمعتزلة والثاني ان الواصل ابن عطاء لما قال ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر واثبت المنزلة بين المنزلتين قال له عمرو ابن عبيد من المعتزلة القول قولك وانى اعتزلت مذهب الحسن البصرى فسميت هذا الفرقة بهذا الاسم لاجل ذلك والثالث انه جلس قتادة التابعى فى مجلس الحسن البصرى بعد قول واصل ابن عطاء فوقع بينه وبين عمرو ابن عبيد نفرة فاعتزل عمرو ابن عبيد عن مجلس قتادة فكان قتادة اذا جلس ما فعلت المعتزلة واما اهل الاعتراض فيفتخرون بهذا الاسم ويزعمون انهم اعتزلوا عن الباطل .

**قوله** ﴿لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى﴾ هذا هو بيان العدل واما عند الاشاعرة فلا يجب على الله شىء من ثواب المطيع وعقاب العاصى وانما الثواب فضل منه والعقاب عدل منه فان اثناب العاصى وعذاب المطيع لا يقيح منه ولكن عادته جارية على خلاف ذلك وهوان يثيب المطيع ويعاقب العاصى .

**قوله** ﴿ونفى الصفات القديمة عنه﴾ هذا هو بيان التوحيد لان تعدد القدماء شرك عندهم سواء كانت تلك القدماء ذوات او ذات وصفات مع ان الشرك هو الاول دون الثانى (فان قيل) لانسلم انهم ينفون الصفات القديمة بل هى ثابتة عندهم الا انهم قالوا بعينه صفات الواجب تعالى مع الذات ولا يقولون بزيادة تلك الصفات على الذات (قلنا) ان معنى عينية الصفات هى ان الاثر المرتب على الذات والصفة فينا يكون ذلك الاثر مرتبًا على الذات فى الواجب تعالى فقالوا ان الواجب تعالى عالم بذاته وقادر بذاته الى غير ذلك ولا شك ما ل هذا



القول ليس الانفى الصفات عن الواجب تعالى وبهذا اندفع اعتراض آخر وهو ان عينية الصفة مع الذات محال لان الصفة تكون محتاجة الى الذات وتكون قائمة بالذات واما الذات فلا يكون محتاجة الى الصفة والاتحاد بين المحتاج والمستغنى محال ووجه الاندفع هو ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد ان الصفة تكون موجودة ومتحدة مع الذات وليس كذلك بل المراد من عينية الصفة مع الذات هو نفى الصفة الزائدة عن الذات ودليلهم على عينية الصفات ونفى ان تكون زائدة على الذات هو ان صفات الواجب تعالى لو كانت زائدة على ذاته تعالى فلا يخلو تلك الصفات الزائدة اما ان تكون قديمة او تكون حادثة فعلى الاول يلزم تعدد القدماء وعلى الثانى يلزم قيام الحوادث بذات الواجب تعالى وكون الواجب تعالى محلاً للحوادث وايضاً خلو ذات الواجب تعالى عن الصفات فى الازل لان هذه الصفات لكونها حادثة لاتكون موجودة فى الازل والجواب عن هذا الدليل هو انا نختار الشق الاول وهو ان هذه الصفات الزائدة قديمة وان قلت انه يلزم تعدد القدماء (قلنا) ان الباطل هو تعدد الذوات القديمة واللازم ههنا هو تعدد الذات والصفات القديمة وهو ليس بباطل .

**قوله** ﴿الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري﴾ (فان قيل) ان كلمة الى للغاية فتدل على ان الشيوع انتهى بخلاف الشيخ ابى الحسن الاشعري مع ان خلاف الشيخ الاشعري لا يكون غاية الشيوع مذهبهم بل كان مذهبهم شائعاً بعد خلاف الاشعرية ايضاً كما كان شائعاً قبل خلاف الاشعري (قلنا) ان شيوع مذهبهم على قسمين الاول الشيوع قبل ان يتصدى احد من العلماء لتدوين الكتب فى ابطال مذهبهم والثانى الشيوع بعد ان يتصدى العلماء لتدوين الكتب فى ابطال مذهبهم فخلاف الاشعري انما هو نهاية للنوع الاول من الشيوع لا لمطلق الشيوع ولا شك ان بعد خلاف الاشعري انتهى النوع الاول من الشيوع وبقي النوع الثانى من الشيوع **قوله** ﴿ماتقول فى ثلاثة اخوة﴾ هذا اعتراض من جانب الشيخ الاشعري على قول

المعتزلة ان ما هو الاصلح والانفع للعبد واجب على الله تعالى واستدلوا على ذلك بانه ان لم يفعل الواجب تعالى ما هو الاصلح للعبد فاما يلزم الجهل لكن التالى بكلا الشقيين باطل فالقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان عدم فعل ما هو الاصلح للعبد لا يخلو اما لاجل عدم علمه تعالى على انه هو الاصلح والانفع للعبد او يكون عالماً به ومع ذلك لا يعطيه العبد فعلى الاول يلزم الجهل وعلى الثانى يلزم البخل ثم ان المعتزلة بعد الاتفاق على ان ما هو

الاصلاح واجب للعبد على الله تعالى اختلفوا وافترقوا فرقتين الفرقة الاولى معتزلة البصرة  
والفرقة الثانية معتزلة البغداد فمذهب معتزلة البصرة هو ان ماهو الاصلاح والانفع للعبد في الدين  
واجب على الله تعالى ولا يجب عليه تعالى ماهو الاصلاح والانفع في الدين ثم ان معتزلة البصرة  
افترقوا فرقتين الفرقة الاولى الجبائيين والفرقة الثانية غير الجبائيين فعند الجبائيين المراد من  
الاصلاح والانفع في الدين هو ما يكون اصلاح وانفع باعتبار علمه تعالى لا ماهو الاصلاح والانفع  
في نفس الامر مثل موت الصغير اذا كان في علم الواجب تعالى ان هذا الصغير لو كبر لكان  
كافراً ومخرباً للبلاد فلا شك ان الاصلاح نهذا الصغير باعتبار علم الواجب تعالى هو ان يموت  
صغيراً واما الاصلاح والانفع له باعتبار نفس الامر فهو ان يجعله كبيراً وعاقلاً ويعرض عليه الدين  
ففي حق الصغير اذا مات صغيراً يكون ماهو الاصلاح في نفس الامر فائتاً وان لم يكن ماهو  
الاصلاح في علم الله تعالى فائتاً وعند غير الجبائيين المراد من الاصلاح والانفع في الدين هو  
ما يكون باعتبار نفس الامر وهو البلوغ والعقل والتعريض على الدين وهذا حاصل في حق  
الكبير العاصي ولا يكون حاصلًا لمن مات صغيراً ففي حق الكبير العاصي يكون ماهو الاصلاح  
والانفع في علم الواجب تعالى فائتاً وان لم يكن ماهو الاصلاح والانفع في نفس الامر فائتاً  
ومذهب معتزلة البغداد هو ان الاصلاح والانفع واجب للعبد على الله تعالى سواء كان ذلك  
الاصلاح والانفع في الدين او في الدنيا ولكن على وفق الحكمة وتدبير العالم وهو عبارة عن  
عدم ترك الشر القليل لاكتساب الخير الكثير فالشر القليل هو عدم نفع شخص واحد  
والخير الكثير هو نفع الناس الكثيرين وعلى هذا المذهب حصل لكل واحد من الصغير الكثير  
العاصي فان الصغير لما اماته في حالة الصغر لا يكون ماهو الاصلاح والانفع له في نفس الامر  
حاصلًا له لان الاصلاح والانفع له في نفس الامر هو بلوغه وعقله وتعريضه على الدين ولكن  
ماهو الاصلاح والانفع بمعنى على وفق الحكمة وتدبير العالم غير مفوت في حقه لانه لو كبر  
لكان كافراً بنفسه وادعى الناس الى الكفر ويكون مخرباً للبلاد ومعذباً لعباد الله فالأوفق  
للحكمة وتدبير العالم هو موته والكبير العاصي الانفع له في علم الله تعالى مفوت في حقه ويكون  
الاصلاح والانفع على وفق الحكمة وتدبير العالم غير مفوت في حقه فانه كان في علم الله انه اذا  
كبر يصير كافراً ويدخل النار فكان الاصلاح والانفع له في علم الله تعالى موته في حالة الصغر  
فيكون ماهو الاصلاح في علم الله تعالى مفوت في حقه واما ماهو الاصلاح والانفع في الحكمة

وتدبير العالم فغير مفوت في حقه لان اب هذا الكبير العاصي كان عالمًا مشتغلًا بخدمة الدين والعلم فلو امارت الله هذا الكبير العاصي في حالة الصغرى لجزع عليه ابوه فيفوت خدمة الدين والعلم فيحرم الناس من علم هذا العالم (فانقيل) ان مقصود الشيخ الاشعري هو اسكات ابي على الجبائي ويكفي لذلك مادة الكبير العاصي لان الجبائي يعتبر في الاصلح جانب علمه تعالى لاجانب نفس الامر ولاشك ان ماهو الاصلح في علم الله تعالى مفوت في حق الكبير العاصي لانه كان في علم الله انه اذا كبر يكفر ويعصى فكان الاصلح والانفع له الموت في حال الصغر فاذا كان مادة الكبير كافية لاسكات ابي على الجبائي ينبغي ان لا يذكر مادة الصغير وكذا مادة المطيع (قلنا) ذكر مادة المطيع انما هو لارحاء العنان ولئلا يشعر الجبائي ان الشيخ الاشعري معترض عليه واما ذكر مادة الكبير العاصي فلاسكات الجبائي لو اختار مذهب الجبائين وهو وجوب ماهو الاصلح في الدين لكن باعتبار علم الواجب تعالى فان الاصلح باعتبار علم الواجب تعالى هو موت في حق هذا الكبير العاصي فلاشك ان ماهو الاصلح والانفع مفوت في حقه واما ذكر مادة الصغير فلاسكات الجبائي لو اختار مذهب غير الجبائين وهو وجوب ماهو الاصلح والانفع في الدين ولكن باعتبار نفس الامر فان ماهو الاصلح والانفع في نفس الامر مفوت في حق الصغير لان الاصلح والانفع في نفس الامر هو بلوغه وعقله وتعريضه عل الدين ولاشك ان هذا مفوت فيمن مات صغيراً فلا يكون ذكر مادة الكبير العاصي كافياً لاسكات الجبائي بل لابد من ذكر مادة الصغير ايضاً .

**قوله** ﴿والثالث لا يثاب ولا يعاقب﴾ (فانقيل) لا يصح ان لا يثاب الصغير ولا يعاقب لانه على تقدير عدم اعطاء الثواب واعقاب لا يخلو اما ان يكون في الجنة او يكون في النار او يكون في الوسطة بين الجنة والنار فعلى الاول يلزم ان لا يكون الجنة دار ثواب وعلى الثاني يلزم ان لا يكون النار دار عقاب مع ان الجنة دار ثواب والنار دار عقاب وعلى الثالث يلزم الوسطة بين الجنة والنار عند المعتزلة مع انهم لا يقولون بوجود الوسطة بين الجنة والنار (قلنا) ان الصبي عند هم في الجنة ولا يلزم من ذلك عدم كونه دار ثواب لان ذلك انما كان لازماً لو كان في دار ثواب قصر من جانب الجنة بالثواب بان الجنة لا تخلو عن ثواب بان كل من دخل الجنة لابد من ان يكون مثاباً وليس كذلك بل القصر انما هو من جانب الثواب بالجنة بان الثواب لا يوجد بدون الجنة واما الدخول في الجنة فيجوز ان يوجد بدون ثواب ، ونقول في

الجواب ان الصغير فى النار بلا ثواب وعقاب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون النار دار عقاب وانما كان هذا لازماً لو كان القصر من جانب النار بالعقاب وليس كذلك بل القصر من جانب العقاب بالنار بان العقاب لا يوجد بدون دار النار فالعقاب لا يوجد بدون دار النار ولكن يجوز ان يوجد الدخول بدون العقاب ولكن الواقع عند المعتزلة هو كون الصغير فى الجنة ، ونقول فى الجواب نسلم ان القصر من جانب الجنة بالثواب بان لا يكون الدخول فى الجنة بدون الثواب ولكن انما هو لمن يستحق الثواب لالكل من دخل الجنة ومستحق الثواب عند المعتزلة هو المطيع فيكون الصغير فى الجنة بدون ثواب وعقاب ونقول انه فى النار بدون ثواب وعقاب ونسلم ان النار دار عقاب وان القصر من جانب النار بالعقاب بان لا يوجد الدخول الى دار النار بدون العقاب ولكن ذلك لمن يستحق العقاب وهو الكبير العاصى لاكل من دخل النار .

**قوله** ﴿فادخل الجنة﴾ (فان قيل) ان الثالث عند المعتزلة ان الصغير فى الجنة بلا ثواب وعقاب ويعلم من سؤال الاشعري ان الصغير لا يكون فى الجنة عند المعتزلة فلزم التدافع بين ماهو الثابت عندهم وبين هذا السؤال (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الدخول فى قوله فادخل الجنة مطلق الدخول اى سواء كان مثاباً او غير مثابٍ وليس كذلك بل المراد من هذا الدخول هو الدخول المثاب ولاشك ان الدخول المثاب غير حاصل لمن مات صغيراً عند المعتزلة وانما الحاصل له هو الدخول بدون ثواب فلا يلزم التدافع والتناقض (فان قيل) ان المذكور فى قوله فادخل الجنة هو مطلق الدخول لا المقيّد بقيّد المثاب فارادة الدخول المثاب ارادة المقيّد من المطلق ولاشك ان ارادة المقيّد من المطلق مجاز ولا بد للمجاز من وجود قرينة فمأهية (قلنا) وجد على ارادة الدخول المثاب من مطلق قرائن ثلاثة القرينة الاولى قول الجبائى فى حق المطيع يثاب فى الجنة ولم يقل يدخل الجنة فيعلم من ذلك ان المراد من الدخول هو الدخول المثاب ولاشك ان الثواب فى الجنة يستلزم دخولاً فى الجنة دخولاً مثاباً والقرينة الثانية هو انه فرع الصبى الدخول فى الجنة على الايمان والطاعة فيكون المراد من الدخول هو الدخول المثاب لان الحاصل بواسطة الايمان والطاعة هو الدخول المثاب لا مطلق الدخول والقرينة الثانية ان الصبى انتسب الدخول الى نفسه فيدل ذلك انه يستحق ذلك الدخول بسبب الاعمال الصالحة ولاشك ان جزاء الاعمال الصالحة الثواب فيكون المراد من الدخول هو الدخول المثاب لا مطلق الدخول .

**قوله** ﴿فهت الجبائي﴾ اجاب البعض عن جانب الجبائي الى الزام الاشعري بان هذا الالتزام انما كان وارداً وثانياً لو كان مذهب الجبائي ان ايصال النفع واجب على الله تعالى وليس كذلك بل الواجب على الله عند الجبائي وباقي المعتزلة انما هو التمكين على ما هو الاصلح مثل اعطاء العقل وارسال الرسول ولاشك ان هذا حاصل في حق الكبير العاصي فلا يكون ما هو الاصلح والانفع مفوتاً في حقه ورد على هذا الجواب عبد الحكيم السيالكوتي بان وجوب التمكين للعبد على الله تعالى امر آخر من وجوب ما هو الاصلح والانفع فهذا خلط احد الامرين بالآخر فلا يصح ذلك الجواب عن جانب الجبائي .

**قوله** ﴿ثم لما نقلت الفلسفة﴾ قالوا في تعريفها بان الفلسفة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية (فان قيل) هذا التعريف لا يكون جامعاً لافراده لانه يخرج عنه الحكمة الالهية لان موضوع الحكمة الالهية هو مطلق الموجود اعم من ان يكون خارجياً او ذهنياً والمذكور في هذا التعريف لفظ اعيان وهو جمع عين ومعناه الخارجى فالإضافة في اعيان الموجودات من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون التقدير الموجودات العينية اى الموجودات الخارجية فلا يبحث في الحكمة الالهية عن الموجودات الخارجية فقط بل يبحث عن مطلق الموجودات سواء كانت خارجية او ذهنية (قلنا) في الجواب اولاً ان الشيخ ابا على ابن سينا صرح بقيد اعيان اى الخارجية فصح ذكر قيد اعيان في تعريف الفلسفة لكن هذا الجواب ليس بشيء لان الاعتراض وارد بان على تقدير ذكر اعيان يخرج عن التعريف الحكمة الالهية فكيف يجاب بان الشيخ صرح بهذا القيد لانه لا يثبت من تصريح الشيخ بذكر قيد اعيان جامعية هذا التعريف للحكمة الالهية (وقلنا) في الجواب ثانياً ان خروج الحكمة الالهية عن هذا التعريف انما كان لازماً لو كان المراد من مطلق الموجود في موضوع الحكمة الالهية هو ما يكون اعم من الموجود الخارجى ومن الموجود الذهني وليس كذلك بل المراد من ذلك التعميم هو التعميم الشامل للجوهر والواجب والعرض لا التعميم الشامل الى الموجود الذهني والموجد الخارجى بل يكون مختصاً بالموجود الخارجى فلا يخرج عن التعريف المذكور الحكمة الالهية (وقلنا) في الجواب ثالثاً قيد اعيان زائد في التعريف فيكون المراد من الموجودات مطلق الموجودات اعم من ان تكون موجودات خارجية او موجودات ذهنية فيصدق هذا التعريف على الحكمة الالهية فيكون

جامعاً لافراده (فانقيل) هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه العلوم العربية لان البحث فيها عن الالفاظ ولاشك انها موجودات فى الخارج لان اللفظ صوت موجود فى الخارج فالبحث فى العلوم العربية عن احوال الالفاظ الموجودة فى الخارج على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية (قلنا) المراد من كون الموجودات الخارجية على ماهى عليه فى نفس الامر هو ان لا يكون فيها مدخول لوضع واضع واصطلاح مصطلح والالفاظ ليس كذلك كما هو ظاهر لدخل الوضع والاصطلاح فيها فالعلم باحوال الالفاظ ليس على ماهى عليه فى نفس الامر (فانقيل) هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه علم الكلام لان علم الكلام ايضاً علم باحوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية (قلنا) فرق بين الفلسفة وعلم الكلام لان المنظور فى الفلسفة مجرد كون هذه الموجودات الخارجية على ماهى عليه فى نفس الامر مع قطع النظر عن الموافقة مع قانون الاسلام والمنظور فى علم الكلام الموافقة مع قانون الاسلام فلا يدخل فى التعريف علم الكلام فيكون ذلك التعريف مانعاً عن دخول الغير (فانقيل) ان تعريف الفلسفة لا يكون جامعاً لافراده لان فن الحساب من الفلسفة لكونه من فنون الرياضى مع ان هذا التعريف لا يصدق عليه لان المأخوذ فى هذا التعريف لفظ اعيان وموضوع فن الحساب ليس من الموجودات الخارجية لان موضوعه العدد وهو لكونه من الانتزاعات لا يكون موجوداً فى الخارج بل الموجود فى الخارج هو المعدود الذى يعرضه العدد (قلنا) لانسلم ان العدد ليس بموجود فى الخارج بل العدد من الموجودات الخارجية لان المراد من الوجود الخارجى ههنا اعم من ان يكون بنفسه اويكون باعتبار المنشأ والعدد وان لم يكن موجوداً بنفسه ولكنه يكون موجوداً باعتبار المنشأ وهو المعدود (فانقيل) ان المراد من الاحوال لا يخلو اما ان يكون المراد منها جميع احوال جميع الموجودات الخارجية اويكون المراد منها بعض الاحوال فعلى الاول يلزم ان يكون الحكمة منحصرة فى علم الواجب تعالى ولا يكون غيره حكيماً لان العلم بجميع احوال جميع الموجودات انما هو حاصل للواجب تعالى فقط دون غيره وعلى الثانى يلزم ان يسمى من يحصل له العلم على ثلاثة احوال الموجودات حكيماً مع انه لا يسمى حكيماً والجواب عن هذا الاعتراض موجود فى عبارة هذا التعريف ومذكور بقوله بقدر الطاقة البشرية ، وحاصل هذا الجواب ان المراد من الاحوال هو بعض الاحوال ولكن لا مطلق البعض حتى يشمل ثلاث

احوال بل المراد من البعض هو البعض الذى يكون حاصلًا بقدر الطاقة البشرية (فان قيل) ان المراد من الطاقة البشرية لا يخلو أما ان يكون المراد منها طاقة اعلى البشر كالانبياء عليهم السلام او يكون المراد منها طاقة مطلق البشر فعلى الاول يلزم ان لا يطلق غير النبى عليه السلام حكمًا وعلى الثانى ان يكون الشخص الذى صرف طاقته وعرف ثلاث احوال حكمًا مع انه لا يكون حكمًا (قلنا) المراد من طاقة البشر هو طاقة البشر المتوسط بان يكون من اوساط الناس ولا شك انه لا يلزم حينئذ محذور (فان قيل) ان الفلسفة اثنتان لا واحدة فلسفة ارسطو وفلسفة افلاطون وبينهما خلاف فيكون المطابق مع نفس الامر فلسفة احدهما لا فلسفة كليهما فى موضوع النزاع فيكون احدهما على ماهى عليه فى نفس الامر لا كل واحد منهما (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان تعلق قوله على ماهى عليه فى نفس الامر بقوله علم باحوال مقدماً على تعلق قوله بقدر الطاقة البشرية وليس كذلك بل تعلق قوله بقدر الطاقة البشرية مقدم على تعلق قوله على ماهى عليه فى نفس الامر ولا شك انه لا يلزم ذلك المحذور على هذا التقدير كما يظهر ذلك بادنى تأمل .

**قوله** ﴿فيما خالفوا فيه الشريعة﴾ (فان قيل) ان قدماء الفلاسفة كانوا تلاميذ الانبياء عليهم السلام على ما يظهر ذلك من مطالعة تاريخهم فكيف صدر عنهم ما هو مخالف عن الشريعة (قلنا) فى الجواب اولاً ان ذلك ليس منهم بل هو من غلط الناقلين حيث غلطوا فى نقل كلامهم (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان ذلك الغلط انما وقع لاجل قصور افهام الناقلين عن درك رموزهم فانهم كانوا يتكلمون بالاشارات (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان ذلك منقول من الذين يزعمون الاستغناء عن الانبياء عليهم السلام ولا يكون ذلك من الحكمة (وقلنا) فى الجواب رابعاً ان شرائع انبياء عليهم السلام كانت ساكنة عن تلك العقائد فتكلموا فيها بالرأى والاجتهاد فاخطأوا فى الاجتهاد من غير ان يكفروا بذلك الخطاء لسكوت الشرع عنها .

**قوله** ﴿وبالجملة هو اشرف العلوم﴾ دفع وهم من يتوهم ان الشرف يكون حاصلًا لكلام القدماء فقط ولا يكون حاصلًا لكلام المتأخرين وذلك لوجود خلط الفلسفيات مع كلام المتأخرين وعدم خلطها مع كلام القدماء فدفع ذلك الوهم بان مطلق الكلام سواء كان مع خلط الفلسفيات او بدون خلط الفلسفيات اشرف ولا يكون الشرف مختصاً بكلام القدماء او تقرير الوهم هكذا ان الشرف انما يكون حاصلًا لكلام المتأخرين ولا يكون حاصلًا لكلام



القدماء وذلك لان مع كلام المتأخرين خلطت الفلسفيات ففيه مزيد فائدة ويخلو عن هذه الفائدة كلام القدماء فدفع ذلك الوهم بان الشرف لا يكون مختصاً بكلام المتأخرين بل هو ثابت لكل واحد من كلام القدماء وكلام المتأخرين

**قوله** ﴿ورئيس العلوم الدينية﴾ العلوم الدينية ستة الكلام والتفسير والحديث واصول الفقه وعلم الفقه والتصوف ورئيس هذه العلوم هو علم الكلام وذلك لتوقف العلوم الباقية على معرفة الذات والصفات والنبوة ولاشك ان هذه الامور انما تعرف في علم الكلام .

**قوله** ﴿ومانقل عن السلف من الطعن فيه﴾ جواب سؤال مقدر وهو انا لانسلم ان علم الكلام اشرف العلوم لان السلف من المجتهدين قد طعنوا فيه قال الامام الشافعي حكى في علماء الكلام ان اضربهم ضرباً جليفاً واحملهم على الابل واطوف بهم بالديار وانا ادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل بالكلام [وقال الامام ابو يوسف من علم بالكلام تزندق ومن طلب الكيمياء افلئس ومن طلب غريب الحديث كذب] وقال البعض من المشائخ ان من اوصى بماله لعلماء الاسلام لم يدخل الكلاميون في وصيته وقال شيخ الاسلام المحدث الصوفي عبدالله الانصاري الهروي ادر كت القاضي ابابكر النيسابوري وكان له اسانيد عالية في الحديث لكن لم اكتب عنه لانه كان متكلماً اشعرى المذهب وايضاً قال ابو يوسف لا تجوز الصلوة خلف المتكلم وقال الامام احمد ابن حنبل علماء علم الكلام زنادقة ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان منع السلف والمجتهدين بطريق الاطلاق وليس كذلك بل هذا المنع انما في حق الاشخاص الاربعة الاول المتعصب في الدين اى من لا يقبل الحق عناداً فان علم الكلام لا يزيد لهذا الشخص الاضلالاً والثاني القاصر عن تحصيل اليقين وذلك لانه لا يقدر على ادراك كنه حقائق علم الكلام فيفضل في علم الكلام عن سواء السبيل والثالث القاصد الى فساد عقائد المسلمين بان قصد بتعليم علم الكلام ان يفسد عقائد المسلمين فان علم الكلام حينئذ يكون له عوناً في افساد عقائد المسلمين والرابع الذى يدخل ويخوض في المسائل الغامضة من الفلسفة وذلك لانه اشتغال بما لا يعنى .

**قوله** ﴿ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاسدلال﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان المقصود بالذات في علم الكلام انما هو البحث عن الذات والصفات وسائر السمعيات مثل عذاب القبر والنبوة وغير ذلك فالمناسب للمصنف ان يصدر كتابه بواحد من هذا الامور



الثلاثة اى البحث عن الذات او عن الصفات او عن سائر السمعيات مع ان المصنف نبه اولاً على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وذكر ثانياً اسباب العلم وذكر ثالثاً الدليل على حدوث العالم بجميع اجزائه من الجواهر والاعراض ، وحاصل جوابه ان علم الكلام مبنى على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله وكذا مبنى على الانتقال من هذه الامور الاربعة من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله الى باقى السمعيات من مباحث عذاب القبر والنبوّة والبعث ووزن الاعمال والاستدلال المذكور موقوف على مقدمات ثلثه المقدمة الاولى حقائق الاشياء ثابتة والمقدمة الثانية العلم بحقائق الاشياء متحقق والمقدمة الثالثة العالم بجميع اجزائه محدث اى مخرج من العدم الى الوجود اما كون المقدمة الاولى موقوفة عليها فلانه لو لم يتحقق حقائق الاشياء لا يمكن الاستدلال المذكور لان المراد من الاستدلال المذكور هو الاستدلال الانى وهوان يستدل من جانب المعلول على العلة وذلك يقتضى تحقق المعلول والا لما صح الاستدلال بوجوده على وجود العلة واما كون المقدمة الثانية موقوفة عليها لذلك الاستدلال فلان الاستدلال من جانب المعلول على العلة فرع العلم على المعلول فاذا لم يتحقق العلم على المعلول كيف ينتقل الى العلم بوجود العلة واما كون المقدمة الثالثة موقوفة عليها للاستدلال المذكور فهو ان العلة الاحتياج الى العلة هو الحدوث فلو لم يكن العالم حادثاً لم يوجد علة الاحتياج الى العلة واذالم يوجد علة الاحتياج الى العلة لا يحصل العلم على وجود العلة عند حصول العلم على وجود المعلول فلا يصح الاستدلال فاذا كانت هذا المقدمات موقوفة عليها للاستدلال المذكور فنبه اولاً على تحقق حقائق الاشياء وثانياً بتحقيق العلم بحقائق الاشياء ولما كان لا بد للعلم فى المخلوق من الاسباب فذكر بعد المقدمة الثانية اسباب العلم واثبت حدوث العالم ثالثاً .

**قوله** ﴿بالتنبيه على وجود ما يشاهد﴾ التنبيه فى اللغة عبارة عن الدلالة عما غفل عنه السامع وفى الاصطلاح ما يفهم من مجمل بادنى تأمل وقبل قاعدة تعرف بها الابحاث الآتية مجملأ وفى ذكر التنبيه اشارة الى ان هذين الحكمين من ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها من البدهيات لا يحتاج فيها الى دليل بل الاحتياج فيها الى التنبيه .

**قوله** ﴿قال اهل الحق﴾ (فان قيل) المتبادر من اهل الحق اهل السنة والجماعة لان اهل الحق اذا يذكر فى كتب علم الكلام يكون المراد منهم اهل السنة والجماعة فلا يصح تخصيص

مقولية هذين القولين باهل السنة والجماعة لان القائل بثبوت حقائق الاشياء وبتحقيق العلم بها انما جميع الفرق ماعدى السوفسطائية (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المقولة لهذا القول هو هذان القولان وليس كذلك بل المقولة لهذا القول هو مجموع مافى الكتاب ولاشك ان المقاتل بمجموع مافى هذا الكتاب انما هو اهل السنة والجماعة او نقول فى الجواب انا نسلم ان المقولة هى هذان القولان من ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها ولكن ليس المراد من اهل الحق اهل السنة والجماعة بل المراد منه هو اهل الحق فى هاتين المسئلتين ولاشك ان اهل الحق فى هاتين المسئلتين هم ماعدى السوفسطائية فلم يلزم تخصيص مقولية هذا القول باهل السنة والجماعة، او نقول فى الجواب ان المقولة هى هاتان المسئلتان والمراد من اهل السنة والجماعة ووجه تخصيص مقولية هاتين المسئلتين باهل السنة والجماعة هو عدم اعتداد المصنف بغير اهل السنة والجماعة لكونهم فرقاً ضالةً ويرد على الجواب الاول بان فى مجموع مافى الكتاب قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله والا لهما ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ مع انهما لا يكونان داخلين فى مقولة القول كما هو ظاهر (قلنا) اولاً ان هذين القولين جملتان معترضتان لا يكونان داخلين فى مقولة القول حتى يرد انه لا يصح مقولية هاتين الجملتين لقول اهل الحق او هما حالان عن فاعل القول وهو اهل الحق فيكون التقدير قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون اهل الحق خالف عنهم السوفسطائية وحال كونهم ان المعرفة ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عندهم ولاشك ان الحال عن فاعل القول لا يكون داخلأ فى مقولة ذلك القول .

**قوله** ﴿وهو الحكم المطابق للواقع﴾ قال الخطائى تلميذ الشارح بان المطابق بفتح الباء على صيغة اسم المفعول وذلك لان اعتبار المطابقة فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم ورد عليه عصام الدين بان تلميذ الشارح قد غفل كل الغفلة وذلك لان هذا الفرق ليس مبنياً على ان اعتبار المطابقة فى الحق يكون من جانب الواقع وفى الصدق يكون من جانب الحكم بل هذا الفرق مبنى على ان فى كل واحد من الحق والصدق يكون اعتبار المطابقة من جانب الحكم ولكن الفرق بينهما هو ان الحق يستعمل فى الاقوال والعقائد والاديان واما الصدق فقد شاع اطلاقه على الاقوال خاصة (فان قيل) ما الدليل على ان هذا الفرق ليس مبنياً على ما زعمه تلميذ الشارح من ان اعتبار المطابقة فى الحق يكون من جانب الواقع

وفى الصدق من جانب الحكم (قلنا) الدليل على ذلك امران الاول قوله واما الصدق فقد شاع فى الاقوال فانه يعلم منه ان الفرق بين الحق والصدق انما هو باعتبار الاطلاق دون اعتبار المطابق فى احدهما من جانب الواقع وفى الآخر من جانب الحكم والثانى قوله وقد يفرق بينهما - الخ - فانه يعلم ان الفرق بين الحق والصدق باعتبار المطابقة فى احدهما من جانب الواقع وفى الآخر من جانب الحكم هو هذا لاماسبق والا لكان ذكر هذا الفرق الثانى لغواً لانه يكون حينئذ عين الفرق الاول فيكون الفرق الاول بينهما باعتبار الاستعمال لا باعتبار المفهوم لاتحادهما فى المفهوم ويكون الفرق الثانى باعتبار المفهوم لا باعتبار الاستعمال .

**قوله** ﴿باعتبار اشتمالها على ذلك﴾ (فان قيل) المأخوذ فى مفهوم الحكم امران الاول كونه خبرياً لان المراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية والثانى المطابقة مع الواقع فاشتمال الاقوال والعقائد والاديان لا يخلو اما ان يكون تقييد هذه الامور الثلاثة بكل واحد من الامرين اى الخبرية والمطابقة مع الواقع واما ان يكون لتقييد هذه الامور الثلاثة بالامر الاول فقط واما ان يكون لتقييد هذه الامور بالامر الثانى فقط والكل باطل اما الاول فلان القول لكونه شاملاً للخبر والانشاء وكذا للمطابق وغير المطابق يصح تقييده بكل واحد من الامرين فيكون الحق عبارة عن القول الخبرى المطابق ولا يقال القول الانشائى وغير المطابق حقاً ولكن لا يصح تقييد العقيدة والدين بالخبرى لانهما مختصان بالخبرى ولا يوجد فيهما الانشاء وان يصح تقييدهما بالمطابقة مع الواقع لانهما يشملان المطابق مع الواقع وغير المطابق معه واما الثانى وهو تقييد هذه الامور الثلاثة بالخبرية فهو ايضا يصح فى الاول ولكن لا يصح فى الآخرين لشمول الاول الى الخبر والانشاء وتخصيص الباقيين بالخبرية اما الثالث وهو تقييد هذه الامور الثلاثة بالمطابقة مع الواقع فقط فيلزم من ذلك انه يصح اطلاق الحق على القول الخبرى والقول الانشائى مع ان الامر ليس كذلك بل اطلاق الحق انما هو على القول الخبرى ولا يطلق على القول الانشائى والجواب عن هذا الاعتراض يفهم من كلام عصام الدين وهوان ذلك الاشتمال انما هو لتقييد القول بكل واحد من الامرين واما تقييد العقيدة والدين فانما هو بالامر الثانى اى المطابقة مع الواقع وعلى هذا لا يلزم المحذور اصلاً .

**قوله** ﴿فقد شاع فى الاقوال خاصة﴾ (فان قيل) مقصود الشارح ههنا هو بيان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وهو كما يحصل بقوله فقد شاع فى الاقوال فكذلك

يحصل بقوله فقد استعمل في الاقوال ايضاً مع ان لفظ استعمل شائع من لفظ شاع والشائع اولى بالاختيار من غير الشائع فينبغي ان يذكر استعمل مكان شاع (قلنا) ان المقصود ليس بيان الفرق بينهما في مطلق الاستعمال بل المقصود بيان الفرق بينهما في الاستعمال الشائع فان في الاستعمال الشائع يكون الصدق مختصاً بالاقتوال ولا يطلق على العقائد والاديان واما في الاستعمال الغير الشائع فلا يوجد الاختصاص بالاقتوال بل كما يستعمل في الاقتوال فكذلك يستعمل في العقائد ايضاً فلو قال استعمل ولم يقل شاع للزم ان الفرق انما هو في مطلق الاستعمال سواء كان شائعاً او لا يكون شائعاً فيكون الصدق مختصاً بالاقتوال في الاستعمال الشائع والاستعمال الغير الشائع ولا يطلق على العقائد اصلاً وليس كذلك بل في الاستعمال الغير الشائع يطلق على العقائد ايضاً وبهذا اندفع اعتراض آخر وهو ان لانسلم ان الصدق يطلق على الاقتوال خاصة بل هو كما يطلق على الاقتوال فكذلك يطلق على العقائد ايضاً ووجه الاندفاع ظاهر وهو ان الاختصاص بالاقتوال ليس في مطلق الاستعمال حتى يرد ذلك الاعتراض بل الاختصاص بالاقتوال انما هو في الاستعمال الشائع واطلاقه على العقائد في قولهم هذه العقائد صادق انما هو في الاستعمال الغير الشائع .

**قوله** ﴿وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع﴾ (فان قيل) ما الوجه حيث سمي الحكم الذي يكون اعتبار المطابقة فيه من جانب الواقع بالحق والحكم الذي يكون اعتبار المطابق من جانب الحكم بالصدق (قلنا) ذلك لان الحق معناه اللغوي الثابت ولا شك ان الحق بالمعنى اللغوي صفة الواقع لان الواقع يكون ثابتاً بدون اعتبار معتبر اياه ولا شك ان الاعتبار الاول يكون فيه اعتبار الواقع اولاً فسمى بوصف ما يكون معتبراً فيه اولاً واما الصدق فمعناه اللغوي هو الاخبار عن الشيء على ما هو به في نفس الامر ولا شك ان هذا وصف الحكم فسمى الاعتبار الثاني بالصدق لاجل اعتبار ما هو موصوف بالصدق اولاً وهو الحكم (فان قيل) ان كل واحد من الواقع والحكم معتبر في كل واحد من هذين الاعتبارين فتسمية الاعتبار الاول بالحق دون الثاني وتسمية الاعتبار الثاني بالصدق دون الاول لا يكون الا ترجيحاً بلا مرجح وذلك باطل (قلنا) لانسلم لزوم الترجيح بلا مرجح بل المراد موجود وهو ان الواقع في الاعتبار الاول معتبر اولاً والحكم ثانياً وفي الاعتبار الثاني الحكم معتبر اولاً والواقع معتبر ثانياً فالاعتبار اولاً مرجح لتسمية الاول بالحق والثاني بالحكم فلا يلزم

الترجيح بلا مرجح بل المرجح موجود فلو سمي الاعتبار الاول بالصدق والثاني بالحق يلزم ترجيح المرجح وهو باطل (فان قيل) نسلم ان الحق بالمعنى اللغوي صفة الواقع لان الواقع يكون ثابتاً بدون الاعتبار ولكن لا نسلم ان الصدق باعتبار المعنى اللغوي صفة الحكم بل صفة المتكلم المخبر لان المعنى اللغوي للصدق هو الانباء والاخبار عن الشيء على ما هو عليه في نفس الامر ولا شك ان الانباء والاخبار انما هو شأن المخبر لا شأن الحكم الذي هو عبارة عن لنسبة التامة الخيرية (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان الانباء والاخبار مصدراً مبنياً للفاعل ومعناه كون الشيء مبنياً ومخبراً وليس كذلك بل هو مصدر مبنى للمفعول اى كون الشيء مبنياً عنه ولا شك ان المنبى عنه هو الحكم دون المخبر الذي هو المتكلم (فان قيل) ان الانباء كما لا يكون صفة الحكم اذا كان مصدراً مبنياً للفاعل فكذلك لا يكون صفة الحكم اذا كان مصدراً مبنياً للمفعول لان المخبر عنه هو المحكى عنه دون الحكم فالانباء والاخبار اذا كان مصدراً مبنياً للمفعول يكون من اوصاف المحكى عنه وهو الموضوع المحيى بحقيقة المحمول (قلنا) ان كل واحد من الحكم اى النسبة التامة الخيرية والمحكى عنه اى الموضوع المحيى بحقيقة المحمول مخبر عنه ولكن توصيف الحكم بهذا الوصف انما هو اولاً وبالذات وتوصيف المحكى عنه بذلك الوصف انما هو ثانياً وبالعرض لان المخبر عنه لقولنا زيد كاتب هو ثبوت الكتابة حقيقة وبالذات وبواسطة يصير زيد المحيى بحقيقة الكتابة مخبراً عنه لذلك ولا شك ان رعاية ما بالذات اولى من رعاية ما بالعرض وبهذا اندفع اعتراض آخر وهو ان الانباء اذا كان مصدراً مبنياً للمفعول يكون صفة لكل واحد من الحكم والمحكى وقد اعتبرتم كونه صفة للحكم دون كونه صفة للمحكى عنه فما هذا الا ترجيح بلا مرجح وهو باطل ووجه الاندفاع هو ان الحكم انما هو بالذات فى كونه مخبراً عنه والمحكى عنه بالعرض فى كونه مخبراً عنه واعتبار ما بالذات اولى من اعتبار ما بالعرض.

﴿فمعنى صدق الحكم﴾ (فان قيل) ان قوله فمعنى صدق الحكم الى آخره تفريع على قوله وفى الصدق من جانب الحكم وقوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع الى آخره تفريع على قوله بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع فيسغى ان يقدم قوله ومعنى حقيقته الى آخره على قوله فمعنى صدق الحكم الى آخره ليكون ذكر التفريعين على وفق ذكر المتفرع عليه (قلنا) انما قدم التفريع على المتفرع عليه الثانى على التفريع على المتفرع عليه الاول لان على

تقدير تاخيرها لزم الفصل بين المتفرع عليه وبين التفرع في الموضوعين وعلى تقدير التقديم يلزم الفصل بين المتفرع عليه وبين التفرع في الموضوع الواحد وهو الفصل بين المتفرع عليه الاول وبين التفرع على ذلك المتفرع عليه ولا شك ان لزوم المحذور في الموضوع الواحد اهون من لزوم المحذور في الموضوعين .

**قوله** ﴿ومعنى حقية مطابقة الواقع اياه﴾ (فان قيل) ان حقية الحكم صفة الحكم ومطابقة الواقع صفة الواقع والحكم والواقع امران متباينان فيلزم تفسير وصف احد المتباينين بوصف المباين الآخر وذلك باطل (قلنا) ان ههنا امران الاول مطابقة الواقع فقط والثاني مطابقة الواقع للحكم وهو صفة الحكم ولكن بحال متعلقة والوصف بحال متعلقة يكون وصفاً للشيء حقيقة فيكون مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم حقيقة فيصح هذا التفسير فالاعتراض المذكور انما كان وارداً لو كان تفسير حقية الحكم بمطابقة الواقع وليس كذلك بل التفسير ههنا وقع بمطابقة الواقع للحكم ولا شك ان هذا وصف الحكم ومبنى هذا الجواب على ان وصف الشيء بحال متعلقة وصف للشيء حقيقة وهذا الجواب مبنى على ما اختاره الشارح فان مذهبه ان وصف الشيء بحال متعلقه وصف لذلك الشيء حقيقة وعلى مذهبه لاتسامح في هذا الجواب ، والجواب الثاني لهذا الاعتراض مبنى على مذهب سيد السند فان مذهبه ان وصف الشيء بحال متعلقة لا يكون وصفاً لذلك الشيء حقيقة بل مجازاً لاجل انه ينتزع منه لذلك الشيء الوصف الحقيقي فحاصل هذا الجواب الثاني هو كما ان مطابقة الواقع صفة الواقع فكذلك مطابقة الواقع للحكم ايضاً صفة الواقع فلا يصح التفسير به للحقيقة لانه صفة الحكم حقيقة ولكن لما كان ينتزع من هذا التفسير تفسير حقية الحكم وهو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع ذكر هذا التفسير لحقية الحكم بطريق التسامح .

**قوله** ﴿حقائق الاشياء ثابتة﴾ (فان قيل) مبنى المتن على الاختصار فينبغي ان يقول المصنف الاشياء ثابتة ليحصل الاختصار اجاب عنه عصام الدين بانه لو قال الاشياء ثابتة ولم يذكر لفظ حقائق لم يحصل المقصود وهو الرد على الفرق الثلاثة لان ثبوت الاشياء لا يكون منافياً لمذهب العندية وانما المنافي لمذهبهم هو ثبوت حقائق الاشياء لان حقيقة الشيء هو مابه الشيء هو هو موع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد واما الشيء فهو اعم ولا شك انهم قائلون بثبوت الاشياء بحسب الاعتقاد فلحصول الرد على العندية ذكر لفظ حقائق (فان قيل) المتقرر عندهم

ان اضافة حقائق الى الاشياء بيانية ولا بد في الاضافة البيانية من الاتحاد بين المضاف والمضاف اليه وعلى هذا التقدير لم يوجد الاتحاد بينهما (قلنا) لا بد في الاضافة البيانية من الاتحاد بحسب الذات ولا يقتضى الاتحاد البحتة فالاضافة البيانية لاتنافى التغير الاعتبارى والموجود ههنا هو التغير الاعتبارى لا التغير الذاتى ثم انه وقع الاختلاف فى لفظ الاشياء قال الفراء انه جمع شىء بتشديد الياء وبعدها همزة على وزن بين بتشديد الياء ثم خفف فيه مثل ميت وجمع بعد التخفيف بالاشياء بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة على وزن افعلاء ثم خفف فيه بقلب الهمزة الاولى بالياء وحذفت الياء الاولى فصار وزنه افلاء لان الياء المحذوفة كانت عين الكلمة وقال الاخفش انه جمع شىء على وزن فعلى فجمع بالاشياء كما هو على مذهب الفراء اى بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة ثم خفف فيه بقلب الهمزة الاولى بالياء ثم حذفت الياء الاولى فصار وزنه افلاء وكان فى الاصل افلاء وقال الكسائى انه جمع شىء بتخفيف الياء وبعدها همزة فهو كالاضيف جمع ضيف فيكون على وزن افعال (فانقيل) ان اشياء غير منصرف وكل جمع يكون على وزن افعال يكون منصرفاً فما الوجه لكون الاشياء غير منصرف فيعلم من كونه غير منصرف انه لا يكون على وزن افعال (قلنا) ان الاشياء وان كان على وزن افعال والجمع على هذا الوزن لا يكون غير منصرف بل يكون منصرفاً ولكنه يشابه حمراء بسبب وجود الالف الممدودة فى الآخر فجعل غير منصرف لاجل مشابهة حمراء كما ان سراويل جعل غير منصرف لاجل مشابهة مصاييح وقال البعض انه جمع شىء على وزن فعيل كالصديق والاصدقاء فيكون على وزن افعلاء لاعلى وزن افعال وقال الخليل وسيبويه ان الاشياء ليس بجمع بل هو اسم جمع كان فى الاصل شيئاً بالهمزتين بينهما الف وكان وزنه فعلاء ثم انتقلت الهمزة الاولى الى اول الكلمة فصار وزنه لفعاء ومنع صرفه لوجود التانيث فيه بالف التانيث الممدودة وهذا التانيث السبب الواحد يقوم مقام السبين .

**قوله** ﴿ حقيقة الشىء وماهيته ﴾ (فانقيل) الشرح يخالف المشروح لان المذكور فى المشروح وهو عبارة المصنف هو لفظ حقائق بصيغة الجمع والمذكور فى الشرح هو صيغة المفرد (قلنا) لانسلم لزوم التخالف بين الشرح والمشرح وذلك لان وضاحة الجمع وخفائه انما هو بوضاحة المفرد وخفائه فيوضح لفظ حقائق بتوضيح لفظ الحقيقة فلذا ذكر فى الشرح لفظ الحقيقة لالفظ الحقائق (فانقيل) ينبغى ان يذكر فى الشرح لفظ الحقيقة فقط بدون



ذكر لفظ الماهية لان المقصود ههنا توضيح لفظ الحقيقة لان المذكور فى عبارة المصنف هو لفظ حقايق وليس المقصود ههنا توضيح لفظ الماهية لعدم ذكر لفظ الماهيات فى عبارة المصنف واجاب عنه عصام الدين بان الوجه لجمع الماهية مع الحقيقة هو الاشارة الى ان الاظهر هو اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما قليل كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال وقد يقال ان مابه الشئ الى آخره ثم ان للماهية معان ثلاثة الاول ان الماهية عبارة عما يجاب به عن السؤال بما هو (فان قيل) لانسلم ان بالماهية يجاب عن ذلك السؤال لان الواقع فى الجواب يكون لفظاً والماهية ليست بلفظ (قلنا) المراد من وقوع الماهية فى جواب السؤال بما هو وقوع لفظ دال على الماهية ليس المراد ان الماهية بنفسها تقع فى جواب السؤال بما هو والثانى ان الماهية عبارة عما به الشئ هو هو والثالث ان الماهية عبارة عن الامر الكلى الحاصل فى العقل من حيث هو كلى بدون اعتبار الوجود الخارجى معه واما الحقيقة فلها معنيان الاول الحقيقة بمعنى الماهية والثانى بمعنى الماهية ولكن مع اعتبار الوجود الخارجى فعلى الاول يصح ان يقال حقيقة العنقاء وعلى الثانى لا يصح ان يقال حقيقة العنقاء بل يقال ماهية العنقاء .

**قوله** ﴿مابه الشئ هو هو﴾ اعلم ان فى تركيب هذه العبارة مذهبين الاول ان كلمة ما موصولة بمعنى التى والضمير المجرور راجع الى الموصول والشئ مبتداء والضمير المرفوع الاول ضمير فعل والضمير المرفوع الثانى خبر مبتداء والظرف متعلق بالنسبة الموجود بين المبتداء والخبر والثانى ان كلمة ما موصولة بمعنى التى والضمير المجرور راجع الى الموصول والظرف متعلق بـ يكون المقدر فيكون التقدير ما يكون الشئ هو هو فيكون الشئ اسم يكون ويكون الضمير المرفوع الاول ضمير فصل ويكون الضمير المرفوع الثانى خبر يكون (فان قيل) خبر الافعال الناقصة من المنصوبات وذلك الضمير مرفوع فكيف يكون خبراً ليكون (قلنا) قد يستعار الضمير المرفوع الضمير المنصوب وهذا ايضا من هذا القبيل فانه استعير الضمير المرفوع ههنا وهو ضمير هو للضمير المنصوب وهو اياه فكان الاصل ما يكون به الشئ هو اياه (فان قيل) ان الظرف على المذهب الاول متعلق بالنسبة الموجودة فى الجملة المتاخرة عن ذلك الظرف فالمناسب هو ان يؤخر الظرف عن تلك الجملة فما الوجه لتقديم الظرف على تلك الجملة (قلنا) الوجه لتقديمه هو التخصيص لان تقديم ما حقه التأخير يفيد



الاختصاص فيكون المعنى ان الماهية مابه وحدة الشئ هو هو ففيه احتراز عن جزء الماهية فانه لا يصير به الشئ هو هو فان الانسان انما يصير انساناً بالحيوان الناطق ولا يصير انساناً بالحيوان فقط او بالناطق فقط (فان قيل) ان ايراد ضمير الفصل لا يكون الفائدة فما هي ههنا (قلنا) الفائدة ههنا في ايراد ضمير الفصل هو افادة الحصر فيكون المعنى ان الماهية انما يصير به الشئ هو ذلك الشئ فقط لازائداً عليه ففيه احتراز عن الماهية مع العوارض كالحيوان الناطق مع الضاحك والماشي فان بهذا المجموع لا يصير الانسان انساناً فقط بل يصير الانسان بهذا المجموع هو الانسان الضاحك والماشي (فان قيل) تعريف الماهية بما ذكره الشارح لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه العلة الفاعلية فانها ليست ماهية للمعلول مع انه يصدق عليه تعريف الماهية بالنسبة الى المعلول لان العلة الفاعلية فانها للشئ يصير به الشئ ذلك الشئ فان الانسان كما انه يصير انساناً بالحيوان الناطق فكذلك الانسان انما يصير انساناً بالعلة الفاعلية وهو الجاعل (قلنا) لانسلم صدق هذا التعريف على العلة الفاعلية لان الماهية هو ما يصير به الشئ هو ذلك الشئ بخلاف العلة الفاعلية فان الشئ انما يصير بالعلة الفاعلية موجوداً انه يصير به الشئ ذلك الشئ فالماهية يكون سبباً لثبوت الشئ لنفسه والعلة الفاعلية يكون سبباً لثبوت الوجود للشئ وانما لا يكون العلة الفاعلية سبباً لثبوت الشئ لنفسه والا يلزم المجعولية الذاتية اى تخلل الجعل بين الشئ ونفسه وذلك باطل لان ثبوت الشئ لنفسه يكون من الضروريات والواجبات ولا يكون مفوضاً الى جعل الجاعل (فان قيل) لما لم يجز ان العلة الفاعلية سبباً لثبوت الشئ لنفسه لانه يلزم المجعولية الذاتية فيجب ان لا يكون الماهية ايضاً سبباً لثبوت الشئ لنفسه لان على ذلك التقدير ايضاً المجعولية الذاتية (قلنا) المجعولية الذاتية على نوعين الاول ان يكون بالامر الخارج والثاني ان يكون بالامر الداخِل والباطل هو النوع الاول من المجعولية الذاتية دون النوع الثاني واللازم في الماهية هو النوع الثاني دون النوع الاول لان الماهية امر داخِل لان المراد من الداخِل ان لا يكون خارجاً (فان قيل) ان ما قلتم من ان العلة الفاعلية هو مابه الشئ هو موجوداً انما يستقيم على مذهب المشائين فقط لان اثر الجعل عندهم هو اتصاف الماهية بالوجود فالجاعل عندهم يجعل الماهية موجودة ولكن لا يستقيم على مذهب الاشراقيين لان الاثر بالذات للجعل عندهم هو نفس تقرر الماهية لا اتصاف الماهية بالوجود فالجاعل عندهم يجعل الماهية

متقيرة لا انه يجعل الماهية موجودة (قلنا) هذا انما كان وارداً لولم يكن اتصاف الماهية بالوجود اثر الجعل عند الاشرقيين لا بالذات ولا بالعرض وليس كذلك بل اتصاف الماهية بالوجود وان لم يكن اثرها بالذات للجعل لكنه اثره بالعرض فاذا كان كذلك فالجاعل على تقدير الجعل البسيط ايضاً يجعل الماهية موجودة (فان قيل) نسلم ان العلة الفاعلية هو مابه الشئ موجوداً ولكن مع ذلك تدخل العلة الفاعلية في تعريف الماهية لان المذكور في تعريف الماهية هو الشئ والشئ عند اهل السنة والجماعة مرادف الموجود فيكون معنى الماهية مابه الشئ موجوداً وهذا التعريف صادق على العلة الفاعلية (قلنا) لانسلم ان الشئ في تعريف الماهية بمعنى الموجود بل هو بمعنى مايعلم ويخبر عنه والا يلزم خروج الماهية المعدومة عن التعريف فان الشئ عند اهل السنة كما يرادف الموجود فكذلك يطلق على مايعلم ويخبر عنه وان كان هذا المعنى مجازياً عندهم فمرادهم من الشئ في تعريف الماهية مايعلم ويخبر عنه لا بمعنى الموجود فلا يكون تعريف الماهية صادقاً على العلة الفاعلية (فان قيل) لما كان الشئ في تعريف الماهية بمعنى مايعلم ويخبر عنه بطريق المجاز فيلزم اخذ المجاز في التعريف مع ان اخذ المجازات في التعريفات لا يجوز (قلنا) هذا انما كان وارداً لولم يجرز اخذ مطلق المجاز في التعريفات سواء كان مجازاً متعارفاً او غير متعارف وليس كذلك بل انما لا يجوز اخذ المجاز الغير المتعارف في التعريفات واما اخذ المجاز المتعارف فيجوز في التعريفات (فان قيل) ما الفرق بين المجاز المتعارف وغير المتعارف حيث جاز اخذ الاول في التعريفات ولم يجرز اخذ الثانى فيها (قلنا) الفرق بينهما هو ان التعريف انما هو للتوضيح والمجاز الغير المتعارف لاجل وجود الخفاء يكون مخلاً بالتوضيح فيكون منافياً مع موجب التعريف واما المجاز المتعارف فلاجل عدم وجود الخفاء فيه لا يكون مخلاً بالتوضيح فلا يكون منافياً مع موجب التعريف ، ونقول في الجواب سلمنا ان المراد من الشئ ههنا الموجود ولكن مع ذلك الفرق موجود لان الماهية مابه الموجود ذلك الموجود فيكون في تعريف الماهية الحمل الاول لان الموجود الثانى هو بعينه الموجود الاول واما العلة الفاعلية فهو مابه الموجود موجوداً فيكون مآله الى الحمل المتعارف العرضى لان في تعريف الماهية اعيدت المعرفة معرفة فيكون الموجود الثانى عين الموجود وعند ثبوت العينية يكون الحمل اولياً وفي تعريف العلة الفاعلية أعيد المعرفة نكرة ولاشك ان المعرفة اذا أعيدت نكرة تكون الثانية

غير الاولى فلا يكون المراد الثانى عين الموجود الاول بل عارضاً له وورودا الاعتراض بالعلة الفاعلية انما هو على تقدير ارجاع كل واحد من الضميرين فى تعريف الماهية الى الشئ وقال البعض ان الضمير الاول راجع الى الشئ واما الضمير الثانى فهو راجع الى الموصول فيكون حاصل التعريف حينئذ ان الماهية مابه الشئ تلك الماهية فالحيوان الناطق مابه الانسان حيوان ناطق وعلى هذا التوجيه لا يرد الاعتراض بالعلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للانسان مثلاً لا يكون به الانسان تلك العلة الفاعلية والا يلزم الاتحاد بين العلة والمعلول وذلك باطل لان الماهية تكون محمولة على الشئ والعلة الفاعلية لا يكون محمولة على الشئ ولكن يرد على هذا التوجيه الاعتراض بالعرض مثل الضاحك فان الضاحك هو مابه الانسان ذلك الضاحك فيدخل العرض فى تعريف الماهية فلا يكون تعريف الماهية على هذا التوجيه ايضاً مانعاً عن دخول الغير والجواب عندى المراد من كون مابه الشئ تلك الماهية هو ان لا يكون فى ثبوت الماهية الى ذلك الشئ حاجة الى غير تلك الماهية بخلاف العرض فان اتصاف الماهية به يحتاج فيه الى امر آخر سواء كان ذلك العرض عرضاً لازماً او عرضاً مفارقاً وذلك الامر الآخر سواء كان نفس هذه الماهية الموصوفة بالعرض او غيره فان ثبوت الضاحك للانسان يحتاج فيه الى منشأ كونه ضاحكاً وهو التعجب وههنا جواب آخر عن الاعتراض الوارد بالعرض وهو ان معنى هو هو الاتحاد فى المفهوم فيكون المعنى ان الماهية مابه الشئ تلك الماهية بمعنى الاتحاد فى المفهوم بين ذلك الشئ وبين الماهية فان بين الانسان وبين الحيوان الناطق وجد الاتحاد فى المفهوم فان مفهومهما واحد ولا يكون فى العرضى الاتحاد فى المفهوم فان مفهوم الضاحك لا يكون متحداً مع مفهوم الانسان ولكن هذا الجواب ضعيف لان استعمال هو هو انما هو فى الحمل المواطى بين الشيئين والاتحاد فى المفهوم لا يكون مشروطاً فى الحمل المواطى فاخذ الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح وهذا الوجه لضعف هذا الجواب ذكره العلامة الخيالى وذكر عبد الحكيم السيالكوتى وجهاً آخر للضعف وهو انه يلزم على هذا الجواب ان يكون المحدود ماهية للحد لان الاتحاد فى المفهوم موجود بين الحد والمحدود مع ان المحدود كالانسان لا يكون ماهية للحد كالحيوان الناطق وقال عبد الحكيم السيالكوتى يرد الاعتراض على التوجيه الثانى بالذاتى مثل الناطق بالنسبة الى الانسان فان الناطق بالنسبة الى الانسان ذاتى لاما هية بل جزء ماهية ويصدق عليه التعريف

المذكور لان الناطق مابه الانسان ناطقاً ولا يدفع هذا الاعتراض بمثل الجواب الذى ذكرناه عن الاعتراض الوارد بالعرضى لان فى ثبوت الناطق للانسان لا يكون الاحتياج الى غير الناطق لان ثبوت للانسان غير معلل بشيء لا بالغير وهو ظاهر ولا بالذات وهو الانسان لان الناطق مقدم عليه ولا يكون المتأخر علة للمقدم و اشار السالكوتى الى الجواب عن هذا الاعتراض بانه لا حاجة الى اخراج الذاتى عن تعريف الماهية لان الاحتياج الى ذلك الاخراج انما كان ثابتاً لو كان مقصود الشارح امتياز الماهية عن العوارض والذاتيات جميعاً وليس كذلك بل مقصوده هو امتياز الماهية عن العوارض فقط ولا شك ان امتياز الماهية عن العوارض حاصل لان اعتراض العرضى مجاب بما سبق (فان قيل) ما الوجه للشارح حيث قصد امتياز الماهية عن العوارض ولم يقصد امتياز الماهية عن الذاتيات مع ان المغايرة كماهى ثابتة بين الماهية والعوارض فكذلك ثابتة بين الماهية والذاتيات اشار الى الجواب عبد الحكيم السالكوتى بان الوجه لذلك هو انه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه مثل عروض الكلى الى الكلى ولا يشتبه الماهية بالذاتيات لان الماهية كل والذاتى جزء ولا اشتباه بين الكل والجزء واعتراض على الشارح العلامة الخيالى بانه لو قال الشارح فى تعريف الماهية مابه الشيء هو لكان اخصر مع حصول المقصود ، والجواب عنه اولاً ان ما ذكره الشارح وان لم يكن اخصر لكنه اشهر فلاختيار ماهو الاشهر ذكر هذا التعريف والجواب ثانياً ان ما ذكره الشارح اظهر وان لم يكن اخصر لانه يعلم من تعريف الشارح بلا اشتباه ان الشيء مبتداء وان الضمير الاول ضمير الفصل والضمير الثانى خبر مبتداء فلو اقتصر على الضمير الواحد لم يعلم ان الشيء مبتداء وذلك الضمير خبره او الامر بالعكس .

**قوله** ﴿كالحيوان الناطق للانسان﴾ (فان قيل) ان جعل الحيوان الناطق حداً تاماً

لانسان لا يصح لان الحد التام ما يكون مشتملاً على الجنس والفصل والحيوان وان كان يصح كونه جنساً ولكن الناطق لا يمكن ان يكون فضلاً لان الفصل من الذاتيات والنطق معناه التلکم وهو من العرضيات (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المقصود بالحيوان الناطق كونه مثلاً للحد التام وليس كذلك بل النقصد منه هو بيان نظير للحد التام بانه كما ان الحد التام يكون بعام وخاص فكذلك فى الحيوان الناطق الاول عام والثانى خاص فكما ان الحد التام يكون جامعاً للعام والخاص فكذلك هذا المثل جامع للعام والخاص او نقول فى الجواب ان

الحيوان الناطق حد تام لان المراد من الطق الذاتى الذى هو الفصل فعبّر عن ذلك الذاتى بالناطق والحيوان تعبير عن الذاتى الذى هو الجنس فيكون هذا المثال مشتملاً على الذاتيات اى الجنس وللفصل (فان قيل) لا يكون هذا الحد جامعاً لافراده لان افراد الانسان الاخرس ولا يصدق عليه هذا الحد لانه ليس بناطق (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من النطق التكلم وليس كذلك بل المراد من النطق كون الحيوان بحيث يمكن له بيان مافى ضميره بكلام او اشارة او كتابة ولا شك ان النطق بهذا المعنى موجود فى الاخرس لانه يمكن له بيان مافى ضميره بالاشارة وبهذا اندفع اعتراض آخر وهوان هذا الحد لا يكون مانعاً عن دخول الغير لانه يدخل فيه الطوطى لانه ايضاً حيوان ناطق لوجود النطق ولتكلم له ووجه الاندفاع هوان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من النطق لتكلم وليس كذلك بل المراد منه بيان مافى ضميره باحد الطرق الثلاثة ولا شك انه لا يوجد ذلك فى الطوطى ، وأجيب عن هذين الاعتراضين بجواب آخر وهوان هذين الاعتراضين انما كانا واردين لو كان المراد من النطق التكلم وليس كذلك بل المراد من النطق هو ادراك الكيات ولا شك ان ادراك الكيات لا يوجد فى الطوطى ويوجد فى الاخرس فيكون الثانى ناطقاً دون الاول (فان قيل) هذا الحد لا يكون جامعاً لافراده لانه يخرج عنه الطفل فانه انسان مع عدم صدق ذلك الحد عليه لعدم وجود النطق فيه لا بمعنى بيان مافى الضمير بالكلام او الاشارة او الكتابة ولا بمعنى ادراك الكليات (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من النطق هو النطق بالفعل وليس كذلك بل المراد منه اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة وفى الطفل وان لم يوجد النطق بالفعل لكن النطق بالقوة موجود فيه فيصدق عليه ذلك الحد (فان قيل) هذا الحد لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الملائكة لوجود الحيوة والنطق فيه (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان الحيوة فقط كافياً فى كون الشئ حيواناً وليس كذلك بل الابد مع ذلك كنه ذلك الشئ جسمًا والجسمية مفقودة فى الملائكة لانها مجردات فلا يصدق عليها الحيوان (فان قيل) ان هذا الجواب انما يصح على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين لان الملائكة عندهم اجسام نورانية وليست بمجردات فان التجرد انما هو مذهب الحكماء ولا يوافقهم على ذلك المتكلمون (قلنا) الملائكة وان كانت اجساماً عند المتكلمين ولكن لا يصدق عليها الحيوان المتعبر فى الحيوان النمو والتناسل وهما مفقودان فى الملائكة فلا يصدق هذا الحد على

الملائكة على مذهب التكلمين ايضاً (فان قيل) لا يكون هذا الحد مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الجن لوجود الحيوانية فيها مع وجود النطق واما وجود النطق فيها فظاهر واما وجود الحيوانية فيها فلان للجن نمو وتناسل (قلنا) هذا الحد انما هو على مذهب الحكماء وعند ..... لا وجود الجن والشرط في مادة النقص ان تكون موجودة متحققة في نفس الامر ولا نقض بالفرضيات او نقول في الجواب نسلم ان الجن موجودون عند الحكماء ايضاً ولكن لا يوجد فيهم الحيوانية عندهم لان المعتبر في كان الشيء حيواناً الجسمية ولا جسمية في الجن عند الحكماء بل هي ارواح مجردة خبيثة فلا يصدق هذا الحد على الجن (فان قيل) لا يصح كون الحيوان الناطق حد الانسان لان الانسان ليس الحيوان الناطق بل هو الناطق فقط لان النطق والادراكات وسائر الافعال صادرة عن النفس والبدن آلة النفس فالانسان حقيقة النفس لا مجموع النفس والبدن فالمنطق محمول على الانسان الذي هو النفس والحيوان محمول على البدن فلم يكن الانسان عبارة عن مجموع الحيوان الناطق بل عبارة عن الناطق (قلنا) المقصود من هذا التعريف انما هو تفهيم المبتدى لالحد الحقيقي فانه غير جداً ثم اعترض عصام الدين على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون وتلك الدعوى الضمنية هي ان الماهية للشيء لا يمكن تصور ذلك الشيء بدونها فيكون تصور الانسان بدون الحيوان الناطق غير ممكن مع ان ذلك باطل بل الامر بالعكس لان الانسان مجمل والحيوان الناطق مفصل ولا شك ان المجمل يمكن تصوره بدون المفصل على وجه الاجمال واما تصور المفصل فلا يمكن بدون تصور المجمل فان تصور الحيوان الناطق لا يمكن بدون تصور الانسان والجواب عنه اولاً ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من تصور الشيء هو التصور المطلق اى سواء كان اجمالياً او كان تفصيلياً وليس كذلك بل المراد من التصور هو التصور التفصيلي ولا شك ان التصور التفصيلي للانسان لا يمكن بدون تصور الحيوان الناطق والممكن بدون الحيوان الناطق هو التصور الاجمالي وهو لا يكون مراداً بخلاف الضاحك فان التصور التفصيلي للانسان يمكن بدون الضاحك والجواب عنه ثانياً هو ان المراد انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للشيء بدون تصور تقرر الوجود لماهية ذلك الشيء واما العرض فيمكن ان يتصور تقرر الوجود للشيء بدون ان يتصور تقرر الوجود للعرض فان تصور تقرر الوجود للانسان بدون ان يتصور

تقرر الوجود لماهية الانسان اى الحيوان الناطق غير ممكن واما تصور تقرر الوجود للانسان بدون ان يتصور تقرر الوجود للعرض فممكن وان كان وقوع ذلك محالاً فى الخارج ففي الاول الغرج ممتنع وفى الثانى فرض الممتنع نظير الاول الجزئى الحقيقى ونظير الثانى الكليات الفرضية .

**قوله** ﴿مما يمكن تصور الانسان بدون﴾ (فان قيل) تعريف العرضى لا يكون جامعاً لافراذه لانه يخرج عنه العرضى لان المتبادر من التصور المذكور فى هذا التعريف هو مطلق التصور لانه ذكر فى هذا التعريف مطلقاً والمطلق يجرى على اطلاقه فيكون المعنى ان تصور الانسان سواء اخذ فى ضمن اى فرد من الافراد الاربعة يمكن بدون العرض وهو الضاحك فعلى هذا لا يصدق هذا التعريف على الضاحك مثلاً بالنسبة الى الانسان فان تصور اذا أخذ فى ضمن التصور بالوجه لا يمكن بدون الضاحك او ما يماثله فى العرضية لان التصور بالوجه وكذا التصور بوجهه لا يكون الا بالعرضى اجاب عنه الناكث بقوله بالكنه ، حاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التصور هو التصور المطلق وليس كذلك بل المراد منه التصور بالكنه ولا شك ان التصور بالكنه يمكن بدون العرضى فيكون التعريف صادقاً على كل واحد من افراد العرضى (فان قيل) ان التصور المذكور فى التعريف مطلق عن القيود فما القرينة على ان المراد من التصور المذكور فى التعريف هو التصور بالكنه (قلنا) القرينة على ذلك القاعدة المشهورة وهى ان الشئ اذا ذكر مطلقاً ينصرف الى الفرد الكامل والفرد الكامل لمطلق التصور هو التصور بالكنه او يقال فى تقدير الاعتراض هكذا ان تعريف العرضى لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الذاتى لان المتبادر من التصور المذكور فى تعريف العرضى مطلق التصور اى سواء كان بالكنه او بالوجه او بكنهه او بوجهه فيكون المعنى ان تصور الانسان يمكن بدون الضاحك فى ضمن اى فرد أخذ فهذا التعريف يصدق على الناطق ايضاً مع انه ذاتى لان تصور الانسان اذا أخذ فى ضمن التصور بالوجه يمكن بدون الناطق ، وحاصل جواب الناكث هو ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التصور المذكور فى تعريف العرضى مطلق التصور وليس كذلك بل المراد منه التصور بالكنه ولا شك ان تصور بالكنه للانسان ممكن بدون العرضى وهو الضاحك مثلاً ولا يمكن بدون الذاتى وهو الناطق مثلاً او يقال فى تقدير الاعتراض هكذا ان تعريف العرضى لا يكون جامعاً لافرده ولا يكون مانعاً عن



دخول الغير و كل تعريف هكذا شانه فهو باطل ينتج ان تعريف العرضى الذى ذكره الشارح باطل اما الكبرى فظاهرة لانه اشترط فى التعريف ان يكون جامعاً ومانعاً واما الصغرى فلان المتبادر من التصور المذكور فى تعريف العرضى هو مطلق التصور لان المطلق يجرى على اطلاقه فيكون المعنى ان العرضى هو ما يمكن تصور الشئ بدونه سواء أخذ التصور فى ضمن اى فرد من افراد مطلق التصور فهذا التعريف لا يكون صادقاً على العرضى لانه اذا أخذ هذا التصور فى ضمن التصور بالوجه فلا يمكن ذلك التصور بدون العرضى لان التصور بالوجه لا يمكن بدون العرضى فلا يكون هذا التعريف جامعاً لافراد و اذا أخذ هذا التصور فى ضمن التصور بالوجه فيمكن بدون الذاتى لان التصور بالوجه انما يكون بالعرضيات دون الذاتيات ، وحاصل جواب الناكث هو ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التصور مطلق التصور وليس كذلك بل المراد من التصور التصور بالكنه ولا شك ان تصور الانسان مثلاً بالكنه ممكن بدون العرض فيكون التعريف جامعاً وغير ممكن بدون الذاتى لان التصور بالكنه انما يكون بالذاتيات دون العرضيات (فان قيل) الاعتراض المذكور بتقاريره الثلاثة كما يندفع بايراده التصور بالكنه فكذلك يندفع بايراده التصور بكنهه وذلك لان تصور الانسان بكنهه ايضاً لا يمكن بدون الذاتى ويمكن بدون العرضى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التصور بالكنه ما يكون بالذاتيات مع ملاحظة المروية وليس كذلك بل المراد منه هو ما لا يكون بالعرضيات بل بالذاتيات سواء كان هناك لحاظ المروية او لا يكون فيه لحاظ المروية بل يكون المنحوظ عدم مروية هذه الذاتيات ولا شك ان التصور بالكنه بهذا المعنى يشمل التصور بكنهه ايضاً ، ونقول فى الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان ذكر التصور بالكنه فى كلام الناكث بطريق الحصر وليس كذلك بل ذكره انما هو بطريق التمثيل وظهر هذان الجوابان لهذا البعد الضعيف اولاً وظهر له بعد تعمق النظر جواباً ثالثاً عن هذا الاعتراض وهو اذق من الجوابين الاولين وهو انا لانسلم ان الاعتراض يدفع على تقدير ارادة التصور بكنهه وذلك لان التصور بكنهه على نوعين تفصيلي واجمالى فالتفصيلي عبارة عن حصول ذاتيات الشئ بدون جعلها مرئية لذلك الشئ والتصور الاجمالى عبارة عن حصول ذات ذلك الشئ بطريق الاجمال والتصور التفصيلي من التصور بكنهه لا يمكن بدون الذاتيات ولكن التصور بكنهه الاجمالى ممكن بدون الذاتيات فلو أُريد من التصور التصور



بكنهه وأريد منه الاجمالي يدخل في تعريف العرض الذاتي لان التصور الشئى بكنهه الاجمالي ممكن بدون الذاتى ايضاً كما هو ممكن بدون العرض وههنا جواب آخر عن الاعتراض الوارد على تعريف العرضى وهوان المراد من التصور المذكور فى تعريف العرضى هوان يمكن تصور تقرر الوجود للشئى بدون تصور تقرر الوجود للعرضى ولاشك ان جميع افراد العرضى كذلك فيكون جامعاً ولا يمكن تصور تقرر الوجود للماهية بدون تصور تقرر الوجود للذاتيات فلا يكون هذا التعريف صادقاً على الذاتيات فيكون هذا التعريف مانعاً عن دخول الغير ويرد على تعريف العرضى بعد تقييد التصور المذكور فى هذا التعريف بقيد بالكنهه اعتراض آخر وهوان تعريف العرضى بما يمكن تصور الشئى بالكنهه بدون باطل والالكان تعريف الذاتى هكذا بان الذاتى عبارة عما لا يمكن تصور الشئى بالكنهه بدون لان بين الذاتى والعرضى تضاد وتقابل وتعريف الذاتى بما لا يمكن تصور الشئى بالكنهه بدون باطل وذلك لان هذا التعريف للذاتى لا يكون مانعاً عن دخول الغير وكل تعريف هكذا شأنه فهو باطل وانما لم يكن هذا التعريف مانعاً عن دخول الغير لانه يدخل فيه بعض العرضيات كالتوازم البينة بالمعنى الاخص فانه لا يمكن تصور الملزوم بالكنهه بدون تصور اللازم البينة لانه امتنع انفكاك تصور اللازم البين بالمعنى الاخص عن تصور الملزوم فلما لم يكن تعريف الذاتى مانعاً عن دخول الغير كان باطلاً ولما بطل تعريف الذاتى يكون تعريف العرضى ايضاً باطلاً لان تعريف الذاتى مستفاد وتعريف العرضى مستفاد منه ولاشك ان بطلان المستفاد يستلزم بطلان المستفاد منه لان ما يلزم عنه الباطل يكون باطلاً (قلنا) لانسلم ان المذكور تعريف العرضى بل هو بيان حكم العرضى لان تعريف العرضى هوان العرض هو ما لا يكون عين الشئى ولا جزء منه ولكن لانسلم استفادة حكم الذاتى من حكم هذا العرضى بان يكون حكم الذاتى هو ما لا يمكن تصور الشئى بدون بل جاز ان يكون حكم العرضى اعم شاملاً للذاتى ايضاً فكما ان حكم العرضى هو ما يمكن تصور الشئى بدون فذلك حكم الذاتى ما يمكن تصور الشئى بدون ، او نقول فى الجواب نسلم انه يستفاد من بيان حكم العرضى ان الذاتى هو ما لا يمكن تصور الشئى بدون ولكن هذه الاستفادة ليست بطريق التعريف اى ليس المذكور تعريفاً للعرض حتى يكون المستفاد منه تعريفاً للذاتى بل المذكور انما هو حكم العرضى فيكون المستفاد من ذلك المذكور حكم الذاتى ولكن لا يشترط الجامعة والمانعية فى الحكم وانما اشتراط ذلك فى

التعريف فيجوز ان يكون حكم الذاتى اعم بحيث يكون شاملاً للوازم البينة بمعنى الاخص ،  
اونقول فى الجواب ان المذكور هو تعريف العرضى وسلمنا انه يستفاد منه ان الذاتى هو  
مالا يمكن تصور الشيء بدون هولكن هذا الاستفادة ليست بطريق التعريف بان المستفاد  
حكمًا من احكام الذاتى ويجوز ان حكم الشيء عامًا شاملاً لذلك الشيء ولغيره فلا بأس  
بشمول هذا الحكم للوازم البينة بالمعنى الاخص ، اونقول فى الجواب سلمنا ان هذا الاستفادة  
بطريق التعريف بان المذكور تعريف والمستفاد من ذلك المذكور هو تعريف الذاتى  
ولكننا نسلم صدق هذا التعريف على اللوازم البينة بالمعنى الاخص لان المراد من عدم امكان  
تصور الشيء بدون الذاتى هو مطلق التصور اى سواء كان تصور ذلك الشيء بالقصد  
اوبالتبع فان تصور الشيء اذا كان مقصوداً فايضاً لا ينفك عن تصور الذاتى وكذا ان تصور  
الشيء اذا كان يتبع الشيء الآخر لا يكون منفكاً عن تصور الذاتى بخلاف اللوازم البينة فان  
تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم اذا كان تصور الملزوم بطريق  
القصد والارادة واما اذا كان تصور الملزوم يتبع الغير ولا يكون مقصوداً كالا يكون تصور  
الملزوم مستلزمًا لتصور اللازم بل يجوز انفكاك تصور الملزوم عن تصور ذلك اللازم لان  
تصور الملزوم لو كان مستلزمًا لتصور اللازم مطلقاً اى سواء كان تصور الملزوم بطريق القصد  
اولا يكون بطريق القصد يلزم التسلسل وذلك باطل والا لزم ان لا يحصل الملزوم الا بعد  
حصول الامور الغير المتناهية وذلك باطل ووجه اللزوم هو ان الملزوم لو استلزم تصوره  
لتصور لازمه لاستلزم تصور لازمه لتصور لازم ذلك اللازم وهكذا الى غير النهاية (فان قيل) ان  
الامكان المذكور فى تعريف العرضى لا يخلو اما ان يكون المراد منه الامكان الخاص اويكون  
المراد منه الامكان العام والامكان الخاص عبارة عن سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اى  
الطرف الموافق للحكم والطرف المخالف للحكم مثل كل انسان كاتب بالامكان الخاص فان  
معناه ان الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة للانسان وكذا الطرف المخالف وسلب الكتابة عن  
الانسان كلاهما ليسا بضروريين والامكان العام عبارة عن سلب ضرورة احد طرفين اى  
الوجود او العدم ويكون ذلك الطرف هو الطرف المخالف للحكم وقد يفسر الامكان العام  
سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فيكون معنى الامكان العام سلب  
ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب يكون معنى الامكان العام

سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب وكل واحد من الامكان الخاص والامكان العام باطل اما بطلان الامكان الخاص فلانه يكون المعنى هكذا ان العرض هو ما يكون تصور الشيء بدون ممكنًا وكذا تصور الشيء به أيضًا ممكنًا وقد علمت ان المراد من التصور هو التصور بالكنه فيلزم من ذلك جواز تصور الشيء بالكنه بالعرض وبدون العرضي وذلك باطل لانه لا يمكن تصور الشيء بالكنه بالعرض واما بطلان الامكان العام فهو ان الامكان العام لاجل كونه عبارة عن سلب ضرورة احد الطرفين من الوجود او لعدم يصدق على الوجود والامتناع فان في الوجوب سلب الضرورة عن جانب العدم ويصدق على الامتناع أيضًا لان فيه سلب الضرورة عن جانب الوجود فالتصور للشيء بدون العرضي يكون واجبًا وكل واجب ممكن بالامكان العام واما تصور الشيء بدون الذاتى فممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام فعلى تقدير ارادة الامكان العام فيلزم ان لا يكون تعريف العرضي مانعًا عن دخول الغير لانه يدخل فيه الذاتى لان تصور الشيء بالكنه بدون العرضي لما كان واجبًا وكل واجب ممكن عام فيصدق عليه ان تصور الشيء بالكنه بدون العرضي ممكن بالامكان العام وتصور الشيء بدون الذاتى لما كان ممتنعًا وكل ممتنع ممكن بالامكان العام يصدق عليه ان تصور الشيء بدون الذاتى ممكن بالامكان العام فلا يكون تعريف العرضي مانعًا عن دخول الغير لانه يدخل فيه الذاتى (قلنا) فى الجواب اولاً انا نختار الشق الاول وهو ان المراد من الامكان هو الامكان الخاص (وانقلت) انه يلزم جواز تصور الشيء بالكنه بالعرضي مع انه باطل (قلت) انما كان ذلك لازماً لو كانت الباء فى قوله بدون للسببية فيكون مقابلة حينئذ هو به لان كلمة دون بمعنى لا النافية فيكون المعنى ان تصور الشيء بالكنه يجوز بالعرضي وبه يجوز بدون العرض وليس كذلك بل كلمة الباء بمعنى مع فيكون معنى بدون هو لامعه لان دون بمعنى لا النافية فيكون مقابلة معه فيكون المعنى ان تصور الشيء بالكنه يجوز مع العرض وبدون العرض ولا شك انه يجوز تصور الشيء بالكنه مع العرضي لانه يجوز ان يتصور الشيء بالذاتيات مقارناً مع العرضي لان تصور الشيء بالكنه مع العرضي هو المقارنة مع العرضي فالباطل هو تصور الشيء بالكنه بالعرض واللازم هو تصور الشيء بالكنه مع العرض وهو ليس بباطل فما هو اللازم فليس بباطل وما هو الباطل فليس بلازم (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان المراد من الامكان هو الامكان الخاص ونسلم ان الباء فى قوله بدون للسببية فيكون مقابل بدون هو به ولكن مع

ذلك لا يلزم جواز تصور الشيء بالكنه بالعرض لان ذلك انما كان لازماً لو كان الامكان جهة النسبة التقديرية التي هي موجودة بين تصور الشيء بالكنه وبين بدون فان الاول مقيد والثاني قيد وليس كذلك بل الامكان متوجه الى نفس تصور الشيء بالكنه فيكون مفاد الامكان ان وجود تصور الشيء بالكنه وكذا عدمه متساويان لا يكون احدهما ضرورياً وهذا المعنى صحيح لان التصور المذكور من الممكنات فيكون وجوده وعدمه متساويان لا تكون الضرورة موجودة في وجوده ولا في عدمه (وقلنا) في الجواب ثالثاً ان المراد من الامكان هو الامكان الخاص ونسلم ان الباء في قوله بدونه للنسبة وكذا نسلم ان الامكان جهة النسبة الموجودة بين المقيد والقيد وان قلت فعلى هذا يلزم جواز تصور الشيء بالكنه بالعرض وهو باطل قلت نسلم لزوم ذلك ولكن لانسلم بطلان ذلك اللازم لانه يجوز ان يكون لبعض العرضيات لزوم مع الذاتيات فاذا حصل ذلك البعض من العرضيات في الذهن حصلت الذاتيات ايضاً في الذهن فيحصل كنه الشيء في الذهن فيجوز تصور الشيء بالكنه بالعرض حق (وقلنا) في الجواب رابعاً انا نختار الشق الثاني وهو ان المراد من الامكان هو الامكان العام ولا يصدق التعريف على الذاتي لان هذا التعريف انما كان صادقاً على الذاتي لو كان المراد من الامكان العام هو الامكان العام مطلقاً اى سواء مقيداً بجانب الوجود او مقيداً بجانب العدم لان الامكان العام المقيد بجانب العدم موجود في الذاتي وليس كذلك بل المراد من الامكان العام هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود وهو ما يكون فيه سلب الضرورة عن جانب العدم ويكون الوجود اعم من ان يكون ضرورياً او لا يكون ضرورياً وهو يشمل الوجوب والامكان الخاص فيكون معنى كلام الشارح ان العرضي هو ما لا يكون تصور الشيء بالكنه ضرورياً سواء كان تصور بالكنه بدون العرضي ضرورياً او لا يكون ضرورياً ولا شك ان هذا لا يكون صادقاً على الذاتي لان تصور الشيء بالكنه بالذاتي ضروري فيكون التعريف مانعاً عن دخول الغير .

**قوله** ﴿فانه من العواض﴾ (فان قيل) ينبغي ان يقول الشارح فانه ليس مما به الانسان هو هو او يقول انه ليس من حقيقة الانسان لان المقصود ههنا نفى كون الضاحك والكاتب ان يكون حقيقة الانسان ويكون الانسان به هو هو وليس المقصود بيان انه من العواض (قلنا) هذا من قبيل اقامة الملزوم مقام اللازم فان كون الشيء عرضياً لشيء يلزمه ان لا يكون حقيقة وكذا لا يكون الشيء به هو هو (فان قيل) ما الفائدة في اقامة الملزوم مقام اللازم ولم يذكر اللازم بنفسه

(قلنا) الفائدة فيه الاشارة الى علة كون الضاحك والكاتب حقيقة الانسان وماهية بان وعلته كونه من العوارض فان كون الشيء عرضياً للشيء علة لعدم كونه حقيقة وماهية لذلك الشيء **قوله** ﴿وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار﴾ (فان قيل) هذا الفرق بين الماهية والحقيقة مشهور في كتب اهل الكلام فلم ذكره الشارح بصيغة التمريض (قلنا) الوجه لذلك هو ان على هذا المعنى للحقيقة يلزم الاستدراك في كلام المصنف لان معنى قوله حقائق الاشياء ثابتة يكون هكذا الماهية الموجودة للاشياء الموجودة موجودة فان الوجود لما كان ماضوذاً في الموضوع فالحكم عليه بالوجود والثبوت يكون لغواً، او نقول في الجواب ان علي تقدير اخذ هذا المعنى لا يحصل المقصود لان المقصود من هذا القول هو الرد على السوفسطائية والرد عليهم لا يتم على تقدير اخذ هذا المعنى من الحقيقة لان البعض من السوفسطائية ينكر عن مطلق الماهية سواء كان موجودة او معدومة كالنفى واذا أريد من الحقيقة هذا المعنى يحصل الرد على من ينكر عن الحقائق الموجودة فقط لان الحقيقة هو ما يكون موجوداً في الخارج .

**قوله** ﴿باعتبار تحققه حقيقة﴾ (فان قيل) ان المراد من التحقق هو الوجود فينبغي ان يقول باعتبار وجوده لان لفظ الوجود اشهر من لفظ التحقق (قلنا) الوجه لذلك هو الاشارة الى وجه تسمية الحقيقة بهذا الاسم بان الحقيقة انما قال له الحقيقة لانه مأخوذ من التحقق وهو الوجود ولا شك ان فيه ايضاً اعتبار الوجود .

**قوله** ﴿وباعتبار تشخصه هوية﴾ اعترض على الشارح العلامة الخيالي بان في الهوية قولين مشهور وغير مشهور فالمشهور هو ان الهوية عبارة عن نفس التشخص وغير المشهور هو ان الهوية عبارة عن نفس الوجود الخارجي ولم يوجد قول ثالث فينبغي للشارح ان يختار القول المشهور او القول الغير المشهور مع انه قال الهوية عبارة عما به الشيء هو هو باعتبار تشخصه فلزم مخالفة المشهور وغير المشهور وهو في قوة الخطاء (قلنا) في الجواب عن اعترض العلامة الخيالي بان هذا انما كان وارداً لو كان مراد الشارح اطلاق الهوية على هذا المعنى بطريق الحقيقة وليس كذلك بل مراده اطلاق الهوية على هذا بطريق المجاز لان الهوية عبارة عن التشخص ولا شك ان التشخص معتبر في هذا الامر، او نقول في الجواب لعل ان يكون اطلاق الهوية على هذا المعنى ايضاً قول كما ان الاطلاق على المعنيين

المذكورين قولان ، واجاب عنه صاحب النبراس ان هذا المعنى اى مابه الشئ هو هو باعتبار تشخصه ايضاً مشهور كما فى شرح المواقف وشرح التجريد فلا يكون اعتراض العلامة الخيالى وارداً وقال بعض المحشيين ان فى هذا المعنى احتمالين الاول ان تكون الهوية عبارة عما به الشئ هو هو باعتبار التشخص ولكن يكون اعتبار التشخص بطريق العروض لا بطريق الجزئية والثانى ان تكون الهوية عبارة عما به الشئ هو هو باعتبار تشخصه ولكن اعتبار التشخص يكون بطريق الجزئية لا بطريق العروض فعلى الاول يكون الهوية الماهية المعروضة للتشخص وعلى الثانى يكون الهوية الماهية مع التشخص اى مجموع هذين الامرين ثم قال ذلك البعض المشهور هو المعنى الثانى واما المعنى الاول فليس بمشهور ولكن يكون مراداً وذلك لان الهوية عديل الحقيقة ولا شك ان الوجود معتبر فى الحقيقة بطريق العروض لا بطريق الجزئية فينبغى ان يكون معتبراً فى الهوية بطريق العروض لا بطريق الجزئية ليتوافق العدليان .

**قوله** ﴿والشئ عندنا هو الموجود﴾ انما قال عندنا لان عند المعتزلة الشئ اعم من الموجود فان معناه عندهم هو المتقرر فى الخارج فهو يعم الموجود والمعدوم الممكن لان المعدوم الممكن ايضاً متقرر فى الخارج فالماهية عندهم معروضة للوجود فقد تكون موجودة وقد تكون خالية عن الوجود واما المعدوم الممتنع فهو عند المعتزلة ايضاً ليس بشئ لعدم كونه متقراً فى الخارج واما عند الاشاعرة فلا يكون كل واحد من المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع شيئاً وذلك لان الوجود عند الاشاعرة نفس الحقيقة فرفع الوجود عن الشئ رفع الحقيقة واذا رفعت الحقيقة عن الشئ لا يكون ذلك الشئ شيئاً ، وقال الجاحظ الشئ هو المعلوم اى ما يعلم ويضبر عنه سواء كان موجوداً سواء كان موجوداً او معدوماً ممكناً او معدوماً ممتنعاً وقال ابو العباس معناه القديم ويستعمل فى الحادث بطريق المجاز قال اجهمية هو الحادث وقال الهشام هو الجسم (فان قيل) لانسلم ان الشئ هو الموجود والا لكان حكم الوجود والشيئية واحداً وليس كذلك لان الماهية توصف بالامكان والامتناع والوجود بالقياس الى الوجود ولا توصف بهذه الاوصاف بالقياس الى الشيئية فيعلم ان الشئ لا يكون هو الموجود (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من كون الشئ هو الموجود الترادف وليس كذلك بل بينهما اتحاد فى الصدق وانما لم يكن بينهما الترادف لان الموجود مشتق والشئ جامد ولا شك ان المشتق لا يرادف الجامد .

**قوله** ﴿والثبوت والتحقيق﴾ (فانقيل) لانسلم الترادف بين هذه الامور الاربعة لان الثبوت اعم من الوجود والكون والتحقيق وذلك لان الثبوت شامل للمكانات المعدومة لان المعدوم الممكن يكون ثابتاً و اشار الى جواب هذا الاعتراض عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد الترادف بين هذه الالفاظ عند الكل وليس كذلك بل الترادف بين هذه الالفاظ انما هو عند الاشاعرة واما عند المعتزلة فالثبوت اعم من الكون والوجود والتحقيق (فانقيل) ان الشارح قال بالترادف بين الكون والثبوت والتحقيق والوجود ولم يقل بالترادف بين مشتقات هذه المبادئ واجاب عنه عصام الدين بان الوجه لذلك هو ان المشتق من الكون والثبوت والتحقيق هو اسم الفاعل واما المشتق من الوجود فهو اسم المفعول اى الموجود ولا ترادف بين اسم الفاعل واسم المفعول فلذا لم يقل الشارح بالترادف بين المشتقات فالمانع عن الترادف بين المشتقات هو اشتقاق اسم المفعول من الوجود واسم الفاعل من البواقي واعتراض عصام الدين على الترادف بين الثبوت والكون والوجود والتحقيق بوجهين الاول ان الكون كما يستعمل تامة فكذلك يستعمل ناقصة فمعناه الوجود فى نفسه اذا كان تامة ومعناه الوجود لغيره اذا كان ناقصة ومعنى الوجود والثبوت والتحقيق فهو الوجود فى نفسه فكان الكون اعم من البواقي ولا شك انه لا ترادف بين العام والخاص والثانى ان اشتقاق اسم المفعول من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من الكون والثبوت والتحقيق يمنع الترادف بين هذه المبادئ لان اتحاد المأخذين فى المفهوم يقتضى اتحاد المشتقين فى الهيئة وذكر الكفوى وجهاً ثالثاً للاعتراض وهو ان التحقيق من المزيد والوجود والكون والثبوت من الجرد ولا شك ان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين فاذا وجدت المغايرة بحسب الباب لا يكون بين هذه الالفاظ ترادف وذكر الكفوى جواباً ايضاً عن هذا الوجه الثالث وهو انا لانسلم ان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين فلا يوجب التغاير باعتبار الزيادة والتجرد منع الترادف بين هذه المبادئ واما الجواب عن الوجهين الذين ذكرهما عصام الذين فلم يذكره احد على ما تصفحتا سفار القوم ولكن ظهر لهذا العبد الضعيف الجواب عن هذين الوجهين فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمن غلبة الوهم فاقول وبالله التوفيق ان الجواب عن الوجه الاول ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الكون مطلق الكون اى سواء كان تامة او ناقصة ولى كذلك بل المراد من الكون هو ما يكون تامة ولا شك انه بمعنى الوجود فى نفسه فقط



كما الوجود والثبوت والتحقق فلا يكون اعم منها حتى ينتفى الترادف بينها والجواب عن الوجه الثاني هو ان تغاير بين صيغ المشتقات انما يمنع الترادف بين المبادئ اذا لم يكن احد المشتقين بمعنى المشتق الآخر بمعنى الآخر ههنا احد المشتقين وهو الموجود بمعنى اسم الفاعل اي ذات من له وجود فيكون معناه من معنى الكائن .

**قوله** ﴿معناه بدهي التصور﴾ فيه رد صراحة على المذهبين واسارة على مذهب ثالث واختيار لمذهب رابع وتفصيل ذلك هو انه ذهب البعض ان معنى هذه الالفاظ الاربعة نظري ممكن التصور وذهب البعض الآخر ان معناها نظري ولكن ممتنع التصور فالشارح رد على هذين المذهبين بذلك القول صراحة وذهب الامام الرازي ان معنى هذه الالفاظ بدهي ولكن بداهة نظرية يحتاج الى الدليل ورد الشارح على هذا المذهب اسارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى فقط كما يفعل ذلك في البدهيات فيعلم ان هذه البداهة بدهية عند الشارح فالالمذهب المختار هو ان معنى هذه الالفاظ الاربعة بدهي وبداهة ايضاً بدهية غير محتاجة الى اقامة الدليل عليها واستدل الامام الرازي على كون معنى الوجود بدهياً بوجوده عديدة الاول ان الوجود والعدم لا يجتمعان قضية والتصديق عليها بدهي وذلك التصديق البدهي مسبوق بتصور الاطراف ولاشك ان السابق على البدهي يكون اولي بالبدهية فيكون الوجود والعدم بدهيان والثاني ان الوجود بسيط لاجزاء له وما لا يكون له جزء لا يكون محدوداً بالحد وما لا يكون محدوداً يكون بدهياً وانما لم يكن للوجود جزء لانه لو كان للوجود جزء فلا يخلو ذلك الجزء اما ان يكون موجوداً او يكون معدوماً فعلى الاول يلزم ان يكون الشيء جزءاً لنفسه وعلى الثاني يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءاً لذلك الشيء والثالث ان الوجود جزء من وجودي ومن وجودك لان المطلق يكون جزء من المقيد ولاشك ان الوجود مطلق وان وجودك ووجودي مقيد بالاضافة الى المتكلم او المخاطب ولاشك ان هذين المقيدين بدهيان فيكون الوجود المطلق ايضاً بدهياً ولكن الحق هو المذهب الرابع الذي اختاره الشارح من ان معنى الوجود بدهي وكذا بداهته بدهية وصرح على حقانية هذا المذهب في شرح المقاصد حيث قال والحق ان تصور الوجود بدهي وان هذا الحكم ايضاً بدهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حيث ذهب الجمهور انه لا شيء اعرف من الوجود .



**قوله** ﴿فانقيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء﴾ (فانقيل) ان معنى الفاء هو ان هذا الاعتراض تفريع على ماسبق وايراد الفاء الواحدة كافية لذلك فيكون ذكر احد الفائين لغواً (قلنا) لانسلم اللغو لان الفاء الاولى للتفريع واما الفاء الثانية فهي تأكيد الفاء الاولى ولا شك ان التاكيد لا يعد لغواً واستدراكاً ، ونقول في الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان كل واحدة من الفائين للتفريع وليس كذلك بل الفاء الاولى للاشعار والاعلان بان هذا الاعتراض ناشٍ عما قبله والفاء الثانية للتفريع بان هذا السؤال متفرع على امور مخصوصة ثلاثة ثم ان في منشأ هذا السؤال احتمالات سبعة بحسب العقل والمتحقق هو الاحتمال الواحد فالاحتمالات الثلاثة احادية الاول ان يكون المنشأ تعريف الحقيقة بانه مابه الشيء هو هو والثاني ان يكون المنشأ ان الشيء بمعنى الموجود كما هو مذهب الاشاعرة والثالث ان الثبوت والكون الوجود والتحقق الفاظ مترادفة والاحتمالات الثلاثة الأخرى ثنائية الاول تعريف الحقيقة بما ذكر وكون الشيء بمعنى الموجود والثاني تعريف الحقيقة بما ذكر وجعل الثبوت والكون الوجود الفاظاً متردفة والثالث كون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت والوجود والكون والتحقق الفاظاً مترادفة والواحد من الاحتمالات السبعة ثلاثية وهو تعريف الحقيقة بما ذكر وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت والوجود والكون والتحقق الفاظاً مترادفة والمتحقق هو هذا الاحتمالات فالمنشأ للسؤال المذكور هو مجموع هذه الامور الثلاثة واستدل العلامة الخيالى على ان المنشأ مجموع لامور الثلاثة لانه اذا فقد الواحد من الامور الثلاثة وان كان الامر ان الاخران موجودين لا يرد سؤال اللغوية فيعلم ان الاحتمالات ثنائية لا تكون منشأ السؤال المذكور ويعلم من ذلك ان عند وجود الامر الواحد من الامور الثلاثة المذكورة وانتفاء الامرين الآخرين لا يرد السؤال بالطريق الاولى فلا تكون الاحتمالات الاحادية منشأ السؤال المذكور ايضاً واما عدم ورود السؤال المذكور عند انتفاء الامر الواحد وان وجد الامر ان الاخران فهو انه لا لغوية في قولنا عوارض الموجودات موجودة فانه وجد فيه الامر ان الاخران اى كون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت مرادف الوجود ولكن انعدم اللغوية وذلك لان الواجب هو ان الشيء اذا كان موجوداً وجب ان تكون حقيقة ايضاً موجودة ولا يجب ان يكون عارضه ايضاً موجوداً لان المعبر في وجود الشيء هو وجود حقيقة لا وجود عارضه فيجوز ان يكون الشيء موجوداً ولا يكون حقيقة موجودة وكذا لا اللغوية في قولنا حقائق

المعدومات موجودة فإن فيه انتفاء الامر الثانى وهوان يكون الشيء بمعنى الموجود وان كان الامر ان الآخران موجودين فانه لم يؤخذ الشيء بمعنى الموجود بل بمعنى مايعلم ويخبر عنه سواء كان موجوداً او معدوماً فاذا وضع المعدومات مكان الاشياء ولم يلزم اللغوية لان ماهيات العدومات لا يلزم ان تكون موجودة بل يجوز ان تكون موجودة فى ضمن الافراد الموجودة او لا تكون موجودة فى ضمن الافراد الموجودة لعدم وجود الفرد لها وكذا لا لغوية فى مثل قولنا حقائق الاشياء متصورة فان المنتفى ههنا هو الامر الثالث وهو كون الثبوت مرادف الوجود والامر ان الآخران موجودان فانه وضع التصور مكان الثبوت وانما لم يوجد فيه اللغوية لانه لايجب لزوم التصور مع حقائق الموجودات لجواز ان يكون حقيقة الموجود غير متصورة لان حقيقة الموجود الثالث لها الوجود فى الخارج ولا يلزم من وجود الشيء فى الخارج ان يكون متصوراً وموجوداً فى الذهن لانه لا تلازم بين الوجود الخارجى والوجود الذهنى واما عند اجتماع الامور الثلاثة فلا محالة يلزم اللغو لان حقيقة الشيء بالمعنى المذكور وهو مابه الشيء هو هو عين ذلك الشيء فاذا كان الشيء موجوداً لا بد ان يكون حقيقة ذلك الشيء ايضاً موجودة لان حكم احد العينين يكون حكماً للعين الآخر فيكون مفاد عقد الحمل مستفاداً من عقد الوضع لان مفاد عقد الحمل هو وجود الحقائق ولا شك ان وجود الحقائق مستفادة من عقد الوضع لاضافة الحقائق الى الاشياء التى بمعنى الموجودات (فان قيل) لانسلم تفريع هذا الاعتراض على كون الحقيقة بمابه الشيء هو هو لان الحقيقة بهذا المعنى كلى طبعى ولا شك ان وجود الكلى الطبعى معركة بين العقلاء فلا يكون الحكم بالوجود على حقائق الاشياء لغواً واجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد وجود الحقيقة بوجود الافراد حقيقة فان الاختلاف بين العقلاء انما هو فى وجود الكلى الطبعى بوجود الافراد حقيقة وليس كذلك بل المراد بوجود الحقيقة هو الاعم من ان يكون بوجود الافراد بطريق الحقيقة كما هو مذهب القائلين بوجود الكلى الطبعى فى الخارج او يكون وجود الحقيقة بوجود الافراد بطريق المجاز كما هو مذهب المنكرين لوجود الكلى الطبعى فى الخارج ولا شك ان مطلق الوجود ليس معركة للعقلاء بل هو اتفاقى عند العقلاء والخلاف فيه ثابت لسوفسطائية فقط (فان قيل) اذا لم يكن هذا الاعتراض المذكور فى عبارة الشارح تفريعاً على المعنى الاول للحقيقة اى ماه الشيء هو هو فعلى اى معنى هو تفريع فاجاب ذلك المعترض

بان تفريعه انما هو على المعنى الثانى للحقيقة وهوان الحقيقة عبارة عما به الشئ هو هو باعتبار الوجود فانه اذا اعتبر الوجود فى معنى الحقيقة يكون الحكم على الحقائق بالوجود لغواً وبجواب عصام الدين اندفع اعتراض آخر كان يرد ههنا وهوان الاختلاف فى وجود الحقيقة بمابه الشئ هو هو لكونه كلياً طبعياً كما هو ثابت لسوفسطائية فكذلك ثابت لغيرهم ايضاً فاختصاص الخلاف بالسوفسطائية لا وجه له ووجه الاندفاع هوان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من وجود الحقيقة وجود الحقيقة بطريق الحقيقة بوجود الافراد وليس كذلك بل من وجود الحقيقة بوجود الافراد اعم من ان يكون بطريق الحقيقة او بطريق المجاز (فان قيل) لانسلم لزوم اللغوية لانه يكفى لكون الحكم مفيداً ان يكون رداً على المنكر لذلك الحكم ولا شك ان الرد على السوفسطائية يحصل (قلنا) هذا الحكم بدون توجيه الشارح كما لا يكون مفيداً فكذلك لا يكون قابلاً للرد على السوفسطائية لكونه غير قابل لوجود الاختلاف فيه من هانب السوفسطائية فاذا لم يكن قابلاً لخلاف السوفسطائية فلا يكون فيه الخلاف المذكور واذا لم يوجد فيه الخلاف المذكور لا يوجد فيه فائدة الرد على منكر الحكم لان الرد على المنكر مسبوق فوجود الانكار والخلاف ووجود الانكار والخلاف مسبوق بكون ذلك الحكم قابلاً للخلاف فكما لا بد من توجيه الشارح لان يكون مفيداً فكذلك لا بد من توجيه الشارح لان يكون قابلاً للخلاف من جانب سوفسطائية واجاب عصام الدين عن اصل الاعتراض الذى ذكره الشارح بجواب آخر وهوان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يصير لغواً اذا كان هذا الكلام من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة وجوز انتفاء وصف الموضوع عن الافراد فلا يكون لغواً (فان قيل) انه اذا عبر عن الشئ بمفهوم فهو يقتضى اتصاف ذلك الشئ بذلك المفهوم ووجود ذلك الشئ فاذا كان التعبير عن الشئ بالمفهوم مسلماً يكون وجوده واتصافه بذلك المفهوم ايضاً مسلماً فلامحالة يلزم اللغو ، اجاب عنه عصام الدين باننا لانسلم ان المعتبر عن الشئ بمفهوم يقتضى وجود ذلك الشئ واتصافه بذلك المفهوم والالم يتصور الكذب فى الحكم بانتفاء الموضوع مع ان الحكم قد يكون كاذباً لاجل انتفاء الموضوع مثل ان يقال زيد قائم حين عدم وجود زيد فى الخارج فيعلم من ذلك ان التعبير عن الشئ بمفهوم لا يقتضى وجود ذلك الشئ واتصافه بذلك المفهوم وذكر عصام الدين جواباً آخر عن اصل الاعتراض الذى ذكره الشارح

وهو ان المراد من الثبوت في عقد الوضع هو الثبوت النفس الامرى والمراد من الثبوت في عقد الحمل هو الثبوت الغير التابع للاعتقاد فيكون المعنى الامور الثابتة في نفس الامر ثابتة غير تابع للاعتقاد فلا يوجد الاتحاد بين الموضوع والمحمول ورد على هذا الجواب الثانى الكفوى بقوله وانت خير بان هذا التوجيه يحمل الكلام على الرد على العندية فقط مع ان المقصود هو الرد على جميع الفرق السوفسطائية من العنادية والعندية والادرية انتهى كلامه مع زيادة .

**قوله** قلنا ان المراد به ان مانعته **﴿** هذا جواب عن ذلك الاعتراض وحاصله ان اللغوية فى القول المذكور انما كان لازماً لو كان الموضوع والمحمول مأخوذين متحدى نظرف بان يكونان مأخوذين بحسب نفس الامر فيكون المعنى حينئذ الامور الثابتة فى نفس الامر ثابتة فى نفس الامر اويكونان مأخوذين بحسب الاعتقاد فيكون المعنى حينئذ هكذا الامور الثابتة فى الاعتقاد ثابتة فى الاعتقاد وليس كذلك بل الموضوع والمحمول مختلفى الظرف بان الموضوع مأخوذ بحسب الاعتقاد والمحمول مأخوذ بحسب نفس الامر فيكون المعنى ان الامور التى هى ثابتة فى الاعتقاد بان نعتقد ثبوتها فى نفس الامر فكذلك هى ثابتة فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا وليس ان الاعتقاد بالثبوت مخالف عن نفس الامر بان يكون فى اعتقادنا الثبوت ولا يوجد الثبوت لها فى نفس الامر كما فى الجهل المركب وذكر عصام الدين جواباً آخر عن اصل الاعتراض وهوان الموضوع مأخوذ بحسب الاعتقاد ببادى نظر والمحمول مأخوذ بحسب نفس الامر فيكون بمعنى ان الامور الثابتة فى اعتقادنا فى بادى النظر ثابتة فى نفس الامر ايضاً فلا يلزم اللغو والاستدراك والفرق بين هذا الجواب وبين جواب الشارح هوان الاعتقاد فى جواب الشارح مطلق عن التقيد ببادى النظر وفى جواب عصام الدين مقيد بقيد بادى رأى ولكن قال الكفوى ان جواب عصام عن ذلك الاعتراض قسم من الاقسام الثلاثة لجواب الشارح واحتمال من الاحتمالات الثلاثة فى جواب الشارح فان فى جواب الشارح احتمالات ثلاثة الاول ان يكون المراد من الاعتقاد الاعتقاد بحسب بادى النظر والثانى ان يكون المراد من الاعتقاد هو الاعتقاد بحسب دقيق النظر لا بحسب بادى رأى والثالث ان يكون المراد من الاعتقاد هو الاعتقاد بحسب بادى رأى وبحسب دقيق النظر جميعاً ولا شك ان جواب عصام الدين الاحتمال الاول فى جواب الشارح .

**قوله** ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس **﴿** فان قيل ذكر هذا القول فى جواب

الشارح لافائدة فيه لان الجواب عن الاعتراض يتم بدونه فيكون ذكر هذا مستنداً كما لعدم المدخل له في الجواب ، اجاب عن هذا عصام الدين بما حاصلة انا لانسلم استدرك هذا القول فان هذا القول جواب آخر عن السؤال الذى ذكره الشارح ، وحاصل هذا الجواب ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمالاً أحكام مفصلة وهى ان الانسان موجود وان الفرس موجود وان السماء موجود وان الارض موجودة ولاشك ان هذه الاحكام المفصلة مفيدة وكذا وجدت الفائدة فى هذه القضية ايضاً اما وجود الفائدة فى الاحكام المفصلة فظاهر واما الفائدة فى هذه المجمل فهى اكتساب هذه الاحكام المفصلة من هذا المجمل وقال الكفوى ان تقرير جواب عصام الدين انما يكون بذلك الطريق اذا بنى كلامه على نسخة ولاخفاء فى افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل انتهى واما تقرير الجواب على نسخة ولاخفاء افادة المفصلات الممكنة بهذا المجمل تبديل لفظ المكتسبة بلفظ الممكنة فهكذا ان الاعتراض المذكور فى كلام الشارح انما كان وارداً لو كان المحكوم عليه فى هذا القول هو حقائق الاشياء وليس كذلك بل المحكوم عليه فى هذا القول الامور المفصلة من الانسان والفرس والسماء والارض فالحكم بالثبوت انما هو على هذه الامور المفصلة ولاشك ان الحكم بالثبوت على هذه الامور المفصلة لا يكون لغواً ومستنداً كما لانه لا يستفاد حينئذ من عقد الوضع ما يستفاد من عقد الحمل واما قوله حقائق الاشياء فكناية عن الامور المفصلة فلا يكون هو محكوماً عليه فى الحقيقة ويرد على جواب الشارح عن الاعتراض المذكور بان اللغوية موجودة بعد اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد واخذ المحمول بحسب نفس الامر لان الاعتقاد علم مطابق لمافى نفس الامر فيعلم من عقد الوضع ثبوت حقائق الاشياء فى نفس الامر فيكون الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر يكون لغواً لافائدة فيه (قلنا) لانسلم ان الاعتقاد هو العلم المطابق لمافى نفس الامر بل هو العلم الجازم مطلقاً سواء كان مطابقاً لمافى نفس الامر او لا يكون مطابقاً لمافى نفس الامر فاذا كان المراد من الاعتقاد هو هذا العلم الاعم من المطابق وغير المطابق فلا يستفاد من الموضوع ما يكون مستفاداً من المحمول فلا يلزم اللغوية بعد اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد واخذ المحمول بحسب نفس الامر .

**قوله** ﴿ كما يقال واجب الوجود موجود ﴾ هذا دليل على صحة التأويل المذكور فى الجواب على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لولم يصح التأويل المذكور يلزم

خرق الاجماع لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان الاجماع منعقد على صحة قولنا واجب الوجود موجود مع ان معنى واجب الوجود هو ان وجوده ضرورياً فيستفاد من عقد الوضع ما يستفاد من عقد الحمل وهو ثبوت الوجود للواجب فلا يصح الا بالتأويل المذكور بان يؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الامر فلولم يكن التأويل المذكور صحيحاً لزم ان لا يصح هذا القول ويلزم كونه لغواً فيلزم خرق الاجماع لان الاجماع منعقد على صحة هذا القول وكونه مفيداً ويحتمل ان يكون هذا نقصاً اجمالياً على الاعتراض المذكور فحاصلة ان ما ذكرت في الاعتراض لو كان للزوم اللغوية في حقائق الاشياء ثابتة صحيحاً يلزم اللغوية في قولنا واجب الوجود موجود مع ان هذا القول وقع الاجماع على صحة فيعلم ان ما ذكره في الاعتراض لا يكون صحيحاً .

**قوله** ﴿ وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ﴾ قال عصام في توجيه عبارة الشارح ان المراد من البيان الدليل وكلمة رب يمكن ان تكون للتقليل ويمكن ان تكون للتكثير فيكون قوله ربما يحتاج الى البيان شاهداً ودليلاً على قوله وهذا كلام مفيد لانه لاشاهد اقوى على كون الشيء مفيداً من احتياج ذلك الشيء الى الدليل (فان قيل) لما كان المراد من قوله البيان هو الدليل فيلزم التناقض بين كلامي المصنف لانه قال فيما سبق ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد - الخ - فيعلم من ذلك الكلام ان قوله حقائق الاشياء ثابتة بدهى ويعلم من هذا المقام اذا اريد من البيان الدليل ان قوله حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى الدليل ولا شك ما يكون محتاجاً الى الدليل لا يكون الانظرياً والجواب من هذا الاعتراض يعلم من كلام عصام الدين وهو ان المراد ان العقد الذى يؤخذ فيه الموضوع بحسب الاعتقاد والمحمول بحسب نفس الامر ويكون فى الموضوع والمحمول تكراراً بحسب العبارة ربما يحتاج الى الدليل لانه يحتاج الى الدليل فى جميع المراد لان البعض من المراد كالمادة المذكورة فى عبارة المصنف لا يكون فيه احتياج الى الدليل لكونه من البدهيات فلا يلزم التناقض بين كلامي المصنف ، او نقول فى الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان مراد عصام الدين من الدليل معناه الحقيقى وليس كذلك بل مراده من الدليل هو التنبيه بصورة الدليل ولا شك ان وجود التنبيه على شيء لا ينافى بداهة ذلك الشيء ولا يجعل ذلك الشيء نظرياً (فان قيل) لما كان المراد من البيان الدليل فلا يصح قوله ولا مثلنا ابونجم وشعرى وشعرى فانه كما ان حقائق الاشياء ثابتة

يحتاج الى الدليل فكذلك شعري شعري محتاج الى الدليل لان معناه شعري هو شعري الموصوف بالبلاغة فان دعوى الاتصاف بالبلاغة يحتاج الى الدليل لجواز ان يكون كاذباً في دعوى الاتصاف بالبلاغة فاذا كل واحد من هذين المثالين محتاج الى الدليل فلا يصح ان حقائق الاشياء ليس مثل قولنا انا ابونجم وشعري شعري ، واجاب عصام الدين عن هذا بان نفى المماثلة بين قوله حقائق الاشياء ثابتة وبين قوله شعري شعري ليس في جميع الامور حتى يكون ذلك منقوضاً بوجود المماثلة بينهما في استدعاء الدليل بل المراد من نفى المماثلة بين هذين القولين انما هو نفى المماثلة في التوجيه بان قوله حقائق الاشياء ثابتة ليس موجهاً بالتوجيه الذي وجه بذلك التوجيه قوله شعري شعري لانهم ذكروا توجهين لصحة شعري شعري الاول شعري الآن كشعري فيما مضى والثاني شعري هو شعري المعروف بالبلاغة فان وجه قوله حقائق الاشياء ثابتة بالتوجيه الاول يكون المعنى هكذا حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وعلى هذا التوجيه لا يحصل الرد على السوفسطائية بل هو رد على من ينفي بقاء الاعراض زمانين وعلى من ينفي وجود الجواهر زمانين وليس هذا مذهب السوفسطائية حتى يحصل الرد عليهم بل هو مذهبهم هو نفى مطلق الوجود عن الجواهر والاعراض وان وجه قوله حقائق الاشياء ثابتة بالتوجيه الثاني كان المعنى هكذا حقائق الاشياء ثابتة المشهورة الثبوت ولا شك انه لا يحصل حينئذ الرد على السوفسطائية وذلك لان انكار السوفسطائية انما هو عن نفس ثبوت حقائق الاشياء لاعن شهرة الثبوت فانه هلزم على هذا ان نفس الثبوت الحقائق الاشياء مسلم ولكن شهرة الثبوت عندهم غير مسلم مع ان الامر ليس كذلك لانه كما ان شهرة الثبوت عندهم غير مسلم فكذلك نفس الثبوت ايضاً غير مسلم عندهم وقال الخيالي في توجيه عبارة الشارح بان المراد من البيان هو بيان المعنى وليس المراد من البيان الدليل فاللام في قوله البيان اما عوض عن المضاف اليه وهو لفظ المعنى فكان في الاصل بيان المعنى ثم حذف المضاف اليه وعوض عنه اللام اول للعهد والمعهود به بيان المعنى وفسر الخيالي البيان ببيان المعنى لاجل دفع الاعتراض الوارد على الشارح وهو ان البيان قد يكون بمعنى الدليل ويكون المراد من البيان ههنا الدليل فعلى هذا يلزم التدافع بين كلامي الشارح لان المعلوم من هذا الكلام ان قولنا حقائق الاشياء نظري لانه محتاج الى الدليل والمحتاج الى الدليل لا يكون الانظرياً ويعلم من كلامه في التمهيد حيث قال ناسب تصدير



الكتاب بالتنبيه على وجود ما شاهد الى آخره ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة بدهي لان التنبيه لا يكون الاعلى البدهي ، فاجاب الخيالي عن ذلك الاعتراض بان المراد من البيان ليس الدليل بل المراد من البيان هو بيان معناه فلا يعلم من هذا الكلام ان هذا القول نظري حتى يكون هذا الكلام من الشارح مدافعاً ومناقضاً مع قوله المذكور في التمهيد ثم ان كلمة رب في قوله ربما يحتاج الى البيان للتقليل عند الخيالي فيكون المعنى ان الاحتياج الى بيان المعنى في قوله حقائق الاشياء موجودة قليل وتلك القلة لاجل قلة المحتاجين واما قوله شعري شعري فالاحتياج فيه الى بيان المعنى كثير لاقليل وتلك الكثرة انما هي لاجل كثرة المحتاجين الى بيان معناه ووجه القلة في الاول هو ان التأويل في قولنا حقائق الاشياء ثابتة انما هو باخذ الموضوع بحسب الاعتقاد واخذ المحمول بحسب نفس الامر ولا شك ان اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد انما هو مذهب الشيخ لانه اعتبر اتصاف الافراد بالوصف العنواني للموضوع بالفعل ولكن مطلقاً اي سواء كان في نفس الامر او في الاعتقاد ومذهبه مشهور لان العرف واللغة يوافقانه لانه اذا قيل كل كاتب كذا يفهم منه بحسب العرف وكذا بحسب اللغة ان ما هو موصوف بالكتابة بالفعل محكوم عليه بالحكم الفلان واما عنه الفارابي فالاعتبار اتصاف الافراد بالوصف العنواني للموضوع بالامكان لا بالفعل فلا يوافق اللغة ولا العرف فلا يكون مذهبه مشهوراً واخذ المحمول بحسب نفس الامر فانما هو مذهب سيد السند فان مفاد القضية الحملية عنده هو ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر ولا شك ان مذهب سيد السند ايضاً مشهور فالتأويل في حقائق الاشياء لما كان مبنياً على المشهور فيفهم اكثر من سماعه هذا المعنى منه ولا يكون لهم الاحتياج الى ان يبين لهم معنى هذا الكلام وانما الاحتياج الى بيان معناه بالنسبة الى الازهان القاصرة فاذا كان كذلك فثبت ان الاحتياج الى بيان المعنى في هذا القول قليل لاجل قلة المحتاجين وهم اصحاب الازهان القاصرة ووجه الكثرة في الثاني اي قوله وشعري شعري هو ان التأويل فيه مجازي وليس مبنياً على المشهور فلا يفهم هذا المعنى اكثر من سماعه فيحتاج اكثر الى بيان معناه .

**قوله** ﴿ليس مثل قولك الثابت الثابت﴾ اي هذا لا يكون مفيداً وانما لم يكن مفيداً

لاجل ان السائل والمعتزض اخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الامر .

**قوله** ﴿ولا مثل قولنا انا ابونجم وشعري شعري﴾ فانه كثيراً ما يحتاج الى البيان



المأذكرنا ان تأويله مجازى غير مبنى على المشهور فيكون الاحتياج الى بيان معناه كثيراً لاجل كثرة المحتاجين (فان قيل) ههنا اقوال اربعة الاول قوله هذا كلام مفيد والثانى قوله ربما يحتاج الى البيان والثالث قوله ليس مثل قولك الثبات الثابت والرابع قوله ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعرى شعرى فالقولين الآخرين اما ان يكونا مقابلين للقول الاول او يكون مقابلتين للقول الثانى او يكون الثالث مقابلاً للثانى ويكون الرابع مقابلاً لاول والكل باطل اما الاحتمال الاول فلان مقابلة القول الثالث صحيح ولكن لا يصح مقابلة القول الرابع لانه يكون المعنى هكذا ان قوله حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد وليس هو مثل قولك الثابت ثابت فانه غير مفيد ولا شك انه صحيح لان السائل اخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر كليهما وكذا ليس هذا القول مثل قولنا انا ابو النجم وشعرى شعرى لان ذلك القول مفيد وقولنا انا ابو النجم وشعرى شعرى غير مفيد ولا شك ان هذا باطل لان هذا القول ايضاً مفيد واما الاحتمال الثانى فلانه يصح حينئذ مقابلة القول الرابع ولا يصح مقابلة القول الثالث وذلك لان المعنى حينئذ هكذا ان قوله حقائق الاشياء ثابتة قليل الاحتياج الى بيان المعنى وان قولك الثابت ثابت كثير الاحتياج الى البيان ولا شك انه باطل لانه غير مفيد لان السائل اخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الامر وعلى تقدير الاحتياج الى البيان سواء كان قلة الاحتياج او كثرة الاحتياج يلزم ان يكون مفيداً لان الاحتياج الى البيان شاهد على كونه مفيداً وان قوله حقائق الاشياء ثابتة ليس مثل قولنا انا ابو النجم وشعرى شعرى فانه كثير الاحتياج الى البيان ولا شك انه صحيح لان تأويله مجازى غير مبنى على المشهور واما الثالث فلا يصح مقابلة كل واحد من الثالث والرابع لانه على هذا التقدير يكون المعنى ان حقائق الاشياء قليل الاحتياج الى البيان واما قولك الثابت ثابت كثير الاحتياج الى البيان وان حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد وان انا ابو النجم وشعرى شعرى غير مفيد مع ان الثابت ثابت لا يكون فيه الاحتياج الى البيان اصلاً لكونه لغواً وان انا ابو النجم وشعرى شعرى مفيد اجاب عنه العلامة الخيالى بقوله هذا ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد - الخ - حاصل جوابه انا نختار احتمالاً آخر مغايراً عن الاحتمالات الثلاثة المذكورة فى الاعتراض وهوان القول الثالث مقابل للقول الاول وان القول الرابع مقابل للقول الثانى فيكون المعنى ان حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد ليس مثل قولك الثابت ثابت فانه غير مفيد لاخذ كل واحد من الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر وان حقائق الاشياء ثابتة قلما

يحتاج الى البيان ليس مثل قولنا انا ابو النجم وشعري فانه كثير اما يحتاج الى البيان او يقال في تقرير الاعتراض الذي اجاب عنه العلامة الخيالي بالقول المذكور هكذا انه ما الوجه للشارح حيث اضاف القول الاول من القولين الآخرين الى السائل حيث قال مثل قولك الثابت ثابت و اضاف القول الثاني من هذين القولين الى نفسه حيث قال ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري لم لم يضاف هذين القولين الى السائل او الى نفسه ولم لم يختار العكس بان اضاف القول الاول الى نفسه و اضاف القول الثاني الى السائل او اضاف كل واحد من القولين الى نفسه او اضاف كل واحد من هذين القولين الى السائل وحاصل جوابه ان الثابت ثابت غير مفيد وعدم افادته انما هي عند المعترض لانه يأخذ متحد الموضوع والمحمول اى يأخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب نفس الامر فلا بد من ان يكون مضافاً الى المعترض السائل واما عند غير المعترض فمفيد كما ان حقائق الاشياء ثابتة مفيد لان غير المعترض يعمل على مذهب الشيخ في اخذ الموضوع ويعمل على مذهب سيد السند في اخذ المحمول فيأخذ الموضوع بحسب الاعتقاد ويأخذ المحمول بحسب نفس الامر ولا شك ان عند هذا الاخذ يصير الثابت ثابت مفيداً كما ان حقائق الاشياء ثابتة مفيد وانما اضاف القول الثاني الى نفسه لانه مفيد ونحن قائلون بافادته وصحته او تقرير الاعتراض المذكور هكذا ان ههنا ثلاثة اقوال الاول الثابت ثابت والثاني انا ابو النجم والثالث شعري شعري فينبغي للشارح ان يذكر هذه الاقوال الثلاثة في قول واحد بان يقول ليس مثل قولك الثابت ثابت انا ابو النجم وشعري شعري او ان يذكر كل واحد من هذه الثلاثة في قول مستقل بان يقول ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم ولا مثل قوله شعري شعري فما الوجه للشارح حيث ذكر الاول في قول مستقل وذكر الآخرين في قول واحد وحاصل جوابه انه انما اورد الاول في قول مستقل لانه له مقابل عليحدة عن مقابل الآخرين واورد الآخرين في قول واحد لان لهما مقابل واحد (فان قيل) ان التمثيل انما يتم بقوله شعري شعري فايراد قوله انا ابو النجم مستدرك بلا فائدة (قلنا) لانسلم ان ايراد قوله انا ابو النجم مستدرك بل لا استدراك لان هذا ايضا مثال كما ان شعري شعري مثال فيكون المعنى ان حقائق الاشياء ليس مثل قولنا انا ابو النجم وذلك لان كل واحد من حقائق الاشياء ثابتة ومن انا ابو النجم محتاج الى التأويل لتلا يلزم اللغو ولكن فرق بين التأويلين فان التأويل في حقائق الاشياء ثابتة يكون هكذا ان مسمى بحقائق الاشياء

ثابتة والتأويل في انا ابو النجم هكذا انا مسمى بابي النجم فالتأويل في الاول انما هو في الموضوع والتأويل في الثاني انما هو في المحمول واذا كان كذلك فثبت ان حقائق الاشياء ثابتة ليس مثل قولنا انا ابو النجم لوجود الفرق بينهما في التأويل .

**قوله** ﴿وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فان كان هذا تحقيقاً للجواب المذكور ولا يكون جواباً مستقلاً غير الجواب المذكور فالتحقيق للجواب المذكور انما هو باحداث الاعتبارين في الموضوع واحداث الاعتبارين في المحمول فالاعتبار الاول اعتبار التحقيق في الاعتقاد والاعتبار الثاني اعتبار التحقيق في نفس الامر فهذان الاعتباران لكل واحد من الموضوع والمحمول فاذا أخذ في الموضوع الاعتبار الاول وأخذ في المحمول الاعتبار الثاني يكون الكلام مفيداً واما اذا عكس الامر فهو احتمال عقلي غير منقول عن العقلاء وان كان يدفع به اللغوية ايضاً واما أخذ الاعتبار الاول في كليهما او الاعتبار الثاني في كليهما يكون الكلام لغوياً .

ثم اعلم ان العلامة الخيالي ذكر جواباً آخر عن الاعتراض المذكور بقوله (فان قيل) فالحكم بثبوت حقائق الى آخره وحاصل ذلك الجواب ان منشأ اعتراض المذكور هو مجموع الامور الثلاثة من تعريف الحقيقة مابه الشيء هو هو وان الشيء بمعنى الموجود وان الكون والثبوت والتحقق والوجود الفاظ مترادفة وعند انتفاء واحد من هذه الامور الثلاثة لا يرد الاعتراض المذكور وفي كلام المصنف قد انتفى الامر الثاني وهو ان الشيء بمعنى الموجود لان الشيء عند الاشاعرة يطلق بطريق الحقيقة على الموجود ويطلق بطريق المجاز على ما يعلم ويخبر به سواء كان موجوداً او معدوماً وعند المعتزلة يطلق الشيء بطريق الحقيقة على ما يعلم ويخبر عنه ويطلق بطريق المجاز على الموجود فمذهب المتزلة على عكس مذهب اهل السنة والجماعة والمراد من الشيء في قوله المصنف حقائق الاشياء ثابتة هو المعنى المجازي فيكون المعنى ان حقائق ما يعلم ويخبر عنه موجودة ولا شك انه حينئذ لا يلزم اللغوية لان ما يستفاد من المحمول لا يكون مستفاداً من الموضوع لعدم اخذ الوجود في الموضوع بل فيه عموم فيكون هذا الكلام مفيداً وبما ذكرنا اندفع اعتراض آخر كان يرد ههنا وهو ان الشيء عند اهل السنة معناه الموجود وهذا الكتاب انما هو لاهل السنة والجماعة فلا يصح كونه بمعنى ما يعلم ويخبر عنه ووجه الاندفاع ان هذا انما كان وارداً لولم يجز اطلاق الشيء على لا يعلم

ويخبر عنه لاحقيقة ولا مجازاً وليس كذلك لان اطلاق الشيء على ما يعلم ويخبر عنه وان لم يجز بطريق الحقيقة ولكن جاز بطريق المجاز فيصح جعله بهذا المعنى في كلام المصنف (فان قيل) لا يصح جعل الاشياء مفسرة بما يعم الموجود والمعدوم لانه لا يصح حينئذ اضافة الحقائق الى الاشياء لان الحقيقة انما تكون للموجود لا للمعدوم فانه لا يقال حقيقة العنقاء بل يقال ماهية العنقاء (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو باعتبار وجوده في الخارج وليس كذلك بل المراد من الحقيقة ما به الشيء هو هو بدون اعتبار التحقق والوجود والمعدوم فكذلك الحقيقة تعم الموجود والمعدوم فيصح اضافة الحقائق الى الاشياء حين ارادة الاشياء بمعنى الاعم وبهذا اندفع اعتراض آخر كان يرد ههنا وهو ان على تقدير جعل الشيء بمعنى ما يعلم ويخبر عنه ايضاً يلزم اللغوية لان الوجود مأخوذ في الحقيقة لان الحقيقة انما هي للموجود دون المعدوم فيستفاد من الموضوع ما يكون مستفاداً من المحمول فيكون الحكم على حقائق الاشياء بالثبوت لغواً ووجه الاندفاع ان اللغوية انما كانت لازمة لو كان الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو باعتبار الوجود الخارجي وليس كذلك بل المراد من الحقيقة هو ما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن اعتبار الوجود الخارجي فلا يستفاد حينئذ من الموضوع ما يكون مستفاداً من المحمول (فان قيل) ان عند ارادة المعنى المجازي من الشيء يلزم الحكيم بالثبوت على حقائق المعدومات مع ان حقائق المعدومات لا تكون ثابتة (قلنا) القول المذكور قضية مهمة مثل الحيوان انسان وفي القضية المهمة لا يلزم حكم المحمول على كل فرد من افراد الموضوع فلا يلزم ههنا الحكم بالثبوت على جميع افراد حقائق الاشياء لان ذلك ليس بواجب في المهمة بل يكفي لصدقها حكم المحمول على بعض افراد الموضوع ولا شك ان حكم الثبوت على بعض الافراد ههنا صحيح وذلك البعض حقائق الموجودات ، او نقول في الجواب ان المراد من الاشياء جنس الاشياء ولا شك ان الجنس اذا حكم عليه لا يقتضي ان يكون ذلك الحكم لجميع افراد بل يكفي لصحة الحكم على الجنس صدق ذلك الحكم على بعض افراد ذلك الجنس ولا شك ان الحكم بالثبوت على حقائق الموجودات صادق وحقائق الموجودات بعض من حقائق جنس الاشياء ، او نقول في الجواب لانسلم انه لا يصح الحكم بالثبوت على حقائق المعدومات بل صحيح لان ههنا هو ان الاول حقائق المعدومات وهي مفهومات المعدومات والثاني مصداقات

المعدومات وهى افرادها وما لا يكون ثابتاً هى مصداقات المعدومات واما مفهومات المعدومات فلا شك انها موجودة وثابتة فيصح الحكم بالثبوت عليها والحكم بالثبوت ههنا انما هو على حقائق المعدومات لا على مصداقات المعدومات (فان قيل) ان فى جواب الشارح عن اصل الاعتراض وجود التعب الذى حصل من ارتكاب التدقيق الذى ارتكبه الشارح من اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد واخذ المحمول بحسب نفس الامر واما جواب العلامة الخيالى فلا يوجد فيه ذلك التعب بل فيه استراحة عن ذلك التعب فينبغى ان يختار الشارح هذا الجواب على الجواب الذى ذكره فهذا اکتيار الاصعب وترك الاسهل مع ان المناسب هو اختيار الاسهل وترك الاصعب (قلنا) ان الاصعب يترك والاسهل يختار اذا كان الاصعب خالياً عن نكته واما اذا وجدت النكته فى الاصعب ويكون الاسهل خالياً عن تلك النكته فحينئذ يكون اختيار الاصعب اولى وانسب من اختيار الاسهل وههنا كذلك لان فى جواب الشارح عمل على الحقيقة التى هى شائعة وفى جواب الخيالى مجاز ولا شك انه لا ينبغى الصيرورة الى المجاز عند وجود الحقيقة الشائعة .

**قوله** ﴿والعلم بها﴾ (فان قيل) القضية الاولى متضمنة للقضية الثانية وذلك ظاهر والقضية الثانية ايضاً متضمنة للقضية الاولى لان العلم ايضاً حقيقة من الحقائق فينبغى للمصنف الاقتصار على القضية الواحدة ولا يذكر القضية الأخرى اجاب عنه عصام الدين نسلم ذلك ولكن ذكر القضيتين كليهما ليحصل الرد صراحة على السوفسطائية فى قوله حقائق الاشياء ثابتة رد صراحة على العنادية والعندية لان العنادية ينكرون حقائق الاشياء ويزعمون انها اوهام وخيالات ولا يعترفون بشىء والعندية يقولون ان الاشياء لا ثبوت لها فى نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل لها ثبوت بحسب الاعتقاد فالاشياء عندهم تابعة للاعتقاد ومعنى هذا القول هو ان حقائق الاشياء ثابتة مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها اى تكون ثابتة فى نفس الامر من غير اعتبار معتبر واعتقاد معتقد فيحصل الرد على كل واحد من العنادية والعندية لان كل واحدة من هذين الفريقين ينكر عن ثبوت الاشياء فى نفس الامر الا انها تابعة للاعتقاد عند العندية دون العنادية وفى قوله والعلم بها متحقق رد صراحة على اللا ادريه لان المراد من العلم جميع انواع العلم من التصورات والتصديقات ولا شك ان اللا ادريه ينكرون عن التصديق بحقائق الاشياء .

**قوله** ﴿اى بالحقائق﴾ بيان لمرجع الضمير المجرور وغرضه من بيان المرجع لهذا الضمير المجرور الرد على من قدر الثبوت وسيأتى تفصيل ذلك عن قريب .

**قوله** ﴿من تصوراتها والتصديق بها﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان اللام فى قوله والعلم لا يخلو اما ان يكون للجنس او يكون للاستغراق او يكون للعهد الخارجى او يكون للعهد الذهنى والكل باطل اما الاول فلانه لا يحصل الرد على اللا ادريه مع ان المقصود من هذا القول هو الرد على اللا ادريه لان معنى هذا القول حين جعل اللام للجنس العلم بحقائق الاشياء متحقق ولا شك ان الجنس يتحقق بتحقيق فرد ما ولا شك ان الفرد الواحد من العلم وهو الشك متحقق عندهم لانهم يشكون فى حقائق الاشياء فجنس العلم متحقق عندهم فى ضمن الشك فلا يحصل الرد عليهم بذلك القول ، واما الثانى فلانه يكون المعنى حينئذ هكذا ان جميع افراد العلم على حقائق الاشياء متحقق لنا وذلك باطل لان افراد العلم غير متناهية فلا يمكن حصولها للنفس الناطقة لان زمان ادراك نفس الناطقة متناهية وافراد العلم غير متناهية ولا يمكن ان يحصل الغير المتناهى فى زمان متناه واما الثالث فلان المعهود حينئذ اما ان يكون تصوراً او يكون تصديقاً فعلى الاول لا يحصل الرد على اللا ادريه لانهم قائلون بتحقيق التصور فى ضمن الشك وايضاً اذا كان الحاصل هو التصور دون التصديق فلا يحصل المقصود وهو الاستدلال على وجود الصنع وصفاته لان العلم بوجود الصانع وصفاته تصديق والمتحقق على حقائق الاشياء التصور على هذا التقدير ولا شك ان التصديق لا يكتسب من التصور وعلى الثانى يلزم عدم حصول التصديق على تقدير فرض حصوله لان التصديق على القضية انما يحصل بعد تصور اطراف القضايا فاذا لم يكن التصور حاصلاً لم يكن التصديق ايضاً حاصلاً مع ان المفروض هو حصول التصديق فلزم خلاف المفروض وايضاً لا يحصل المقصود وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته لان ذلك انما يحصل بعد حصول التصديق بحقائق الاشياء ولا شك ان التصديق لا يكون حاصلاً على هذا التقدير لعدم حصول التصديق بدون التصور واما الرابع فلانه يكون المراد من العلم حينئذ مطلق فرد العلم سواء كان اى فرد فلا يحصل الرد على اللا ادريه لانهم قائلون بالفرد الواحد من العلم وهو الشك ، وحاصل جوابه ان المراد من اللام هو الاستغراق اى اللام فى لفظ العلم للاستغراق ولكن الاستغراق على نوعين استغراق الانواع واستغراق الاشخاص والغير المتناهى انما هى افراد العلم اشخاصه لا

انواعه والمراد ههنا انواع العلم فاللام لاستغراق انواع العلم ولاشك ان انواع العلم منحصرة في التصور والتصديق فيكون المعنى ان جميع انواع العلم متحقق على حقائق الاشياء فيحصل الرد على الادرية لانهم ينكرون التصديق (فان قيل) ان اللام قد يكون للجنس وقد يكون للاستغراق وقد يكون للعهد الخارجى وقد يكون للعهد الذهنى ثم الاستغراق قد يكون استغراق الانواع وقد يكون استغراق الافراد فلما كان اللام مشتركا بين هذه المعانى فلا بد لايراده استغراق الانواع من وجود القرينة لان المشترك انما يراد منه احد المعانى عند وجود القرينة على ذلك المعنى فما القرينة على ارادة استغراق الانواع (قلنا) القرينة على ارادة استغراق الانواع المقام فان هذا المقام انما هو مقام الرد على الادرية والاستدلال على وجود الصانع وصفاته ولاشك ان هذين الامرين لا يحصلان الا عند ارادة استغراق الانواع من اللام اويقال فى الاعتراض هكذا ان الاستغراق على نوعين استغراق الاشخاص واستغراق الانواع والاول متبادر من الثانى والشارح اراد الثانى ولا بد لارادة المعنى الغير المتبادر من وجود القرينة فماهى (قلنا) القرينة المقام لان هذا المقام مقام الرد على الادرية والاستدلال على وجود الصانع وصفاته بوجود المحدثات ولاشك ان ذلك الرد والاستدلال لا يحصلان الا عند ارادة استغراق الانواع من اللام واعتراض عصام الدين على الشارح بان المقصود فى هذا المقام هو الرد على الادرية ولاشك ان الرد عليهم يحصل بدعوى التصديق لانهم انما يكترون عن حصول التصديق بحقائق الاشياء لاعن تصور حقائق الاشياء لانهم يدعون الشك ولايصح دعوى الشك بدون التصور فتعمم الشارح العلم الى التصور والتصديق لايناسب المقام ، واجاب عن هذا الاعتراض الكفوى بان الرد على الادرية استطرادى لا يكون اصل المقصود بل اصل المقصود انما هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وعلى تحقق العلم بها لان الاستدلال على وجود الصانع وصفاته موقوف على تحقق الحقائق وتحقيق العلم بها ولاشك ان الاستدلال المذكور كما هو موقوف على التصديق بحقائق الاشياء فكذلك موقوف على تصور حقائق الاشياء فدعوى التعميم يناسب المقام وههنا جواب آخر عن الاعتراض الذى اجاب عنه الشارح ، وحاصل ذلك الجواب ان اللام للاستغراق والمراد من الاستغراق هو استغراق الافراد ولكن ههنا اعتبار ان الاول ان يعتبر الافراد بطريق الاطلاق ويحكم علينا بالتحقق ويكون المعنى هكذا ان كل علم متحقق على حقائق الاشياء ولاشك



ان الافراد بهذا الاعتبار غير متناهية والثاني ان يعتبر الافراد بطريق التقيد بالحقائق وبعد ذلك التقيد يحكم عليها بالثبوت والتحقق بان يقال كل علم متعلق بحقائق الاشياء الحاصل لنا متحقق ولاشك ان افراد العلم حينئذ متناهية لاغير متناهية والمراد من الافراد هي الافراد بالاعتبار الثاني لافراد بالاعتبار الاول .

**قوله** ﴿وباحوالها﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان المتبادر من العلم بحقائق الاشياء هو العلم بثبوتها فعلى هذا الايحصاء المقصود وهو الاستدلال على وجود الصانع وصفاته وذلك لان الاستدلال كما هو موقوف على السلم بثبوت حقائق الاشياء ووجودها لان المعدوم لا يستدعى صانعاً وجاعلاً لعدمه فكذلك موقوف على العلم باحوال حقائق الاشياء من الامكان والحدث لان حقائق الاشياء اذا كانت واجبة فلا تستدعى صانعاً وجاعلاً وانما يستدعى ذلك على تقدير كونها ممكنة وحادثة وحاصل جوابه انه ليس المراد ذلك المتبادر بل المراد من العلم هو الاعم من العلم بحقائق الاشياء والعلم على حوالها فيصح الاستدلال ويتم المقصود وايضاً فيه رد على من قدر الثبوت وقال ان الغرض يحصل بتقدير فظن ان الغرض وهو الاستدلال على وجود الصانع لا يحصل الا بتقدير لفظ الثبوت ولا يحصل بشيء آخر وكذا ظن ان في تقدير لفظ الثبوت كفاية في حصول غرض الاستدلال ولا حاجة الى تقدير امر آخر غير لفظ الثبوت لكن ذلك الظان غلط في كل واحد من الطرفين اما الخطاء في الظن الاول فلانه يحصل غرض الاستدلال وكذا الرد على اللا ادريه على ان يجعل اللام في قوله والعلم لاستغراق الانواع فيكون المراد من العلم التصور وكذا التصديق فيحصل الرد على السوفسطائية وكذا يحصل الاستدلال على وجود الصانع وصفاته فلا يكون حصول غرض الاستدلال منحصراً في تقدير الثبوت واما الخطاء في الظن الثاني فلانا لانسلم ان في تقدير الثبوت كفاية بل كما لا بد لحصول غير الاستدلال على وجود الصانع وصفاته من التصديق بثبوت حقائق الاشياء فكذلك لا بد من التصديق باحوال حقائق الاشياء من الامكان والحدوث لان على تقدير عدم كونها ممكنة وحادثة بل بان تكون واجبة وقديمة لا تستدعى وجود الصانع فليس في تقدير لفظ الثبوت كفاية (فان قيل) ان تصديق باحوال حقائق الاشياء مسلم ولكن التصديق بحقائق الاشياء غير مسلم لان تصديق يستدعى وجود النسبة التامة الخبرية وهي توجد في صورة الاحوال لان المراد من التصديق باحوال حقائق الاشياء هو التصديق على



ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء فتوجد النسبة الخبرية الواقعة بين الحقائق وبين الاحوال وامافى صورة الحقائق فلا توجد النسبة التامة الخبرية لان النسبة التامة الخبرية تستدعى الطرفين اى الموضوع والمحمول ولم يوجد الطرفان فلا يمكن تعلق التصديق بحقائق الاشياء بل لا بد لتعلق التصديق من وجود النسبة التامة الخبرية سواء كانت متعلقة بالذات للتصديق او متعلقة بالعرض والواسطة واجاب عن هذا الاعتراض الناكث بقوله اى ثبوتها ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التصديق بحقائق الاشياء هو التصديق بها من حيث نفس ذات حقائق الاشياء مع قطع النظر عن الثبوت وليس كذلك بل المراد من التصديق بحقائق الاشياء هو التصديق بها من حيث انها ملحوظة بلحاظ الثبوت اى لو حظ معها الثبوت ولاشك ان بعد لحاظ الثبوت توجد النسبة التامة .

**قوله** ﴿وقيل المراد العلم بثبوتها﴾ لارادة العلم بثبوتها من قوله والعلم بها طريقان الاول ان يكون بين الجار والمجرور تقدير المضاف وهو لفظ ثبوت فيكون التقدير والعلم بثبوتها فعلى هذا الطريق يكون مرجح الضمير المجرور حقائق الاشياء والثاني ان يكون هذا الضمير راجعاً الى الثبوت فلا يكون حينئذ فى كلام المصنف تقدير (فان قيل) ان ارجاع الضمير الى الثبوت لا يصح لان الثبوت غير مذكور قبل هذا الضمير فيلزم من ارجاع الضمير الى الثبوت الاضمار قبل الذكر (قلنا) لانسلم لزوم الاضمار قبل الذكر لان ذكر المرجع اعم من ان يكون لفظاً او يكون معنى والثبوت وان لم يكن مذكور لفظاً لكنه مذكور معنى لان ثابتة يدل على الثبوت ونظيره قوله تعالى (اغْدِلُوا هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوَى) فان ضمير هو راجع الى العدل الذى يدل عليه قوله تعالى اعدلوا (فان قيل) لا يصح ارجاع ذلك الضمير المجرور الى الثبوت من من وجه آخر وهو ان الضمير مؤنث والمرجع مذكر ففات المطابقة بين الراجع والمرجع فى التذكير والتانيث (قلنا) لانسلم ان المرجع مذكر لان المرجع هو الثبوت وهو لكونه مصدراً يذكر ويؤنث فيصح ارجاع الضمير المؤنث اليه او نقول فى الجواب ان ثابتة فى القول الاول مسند الى حقائق الاشياء ولاشك ان الحقائق لكونه جميعاً يصح تأويله بالمؤنث لان الجمع بتأويل والجماعة مؤنث فاذا كان ثابتة مسنداً الى الحقائق كان مصدراً ثابتة اى الثبوت مضافاً الى الحقائق اى ثبوت الحقائق فالمضاف وهو الثبوت وان كان مذكراً ولكن المضاف اليه للثبوت اى الحقائق مؤنث فتأنيث الضمير الراجع الى المضاف انما هو لاجل تأنيث المضاف

اليه ونظيره قولهم ذهب بعض اصابعه فان فاعل ذهب هو لفظ بعض وهو مذكر ولكن المضاف اليه للفاعل وهو لفظ اصابعه مؤنث لانه جمع والجمع بتأويل الجماعة مؤنث فانث الفعل لاجل تانيث المضاف اليه وان لم يكن الفاعل مؤنثاً ، ونقول في الجواب ان تانيث الضمير لاجل تانيث ثابتة الدالة على ثبوت ، ونقول في الجواب ان المراد بثبوت حقائق الاشياء الحقائق الثابتة ولاشك ان الحقائق الثابتة مؤنث فالضمير المؤنث واقع موقعه ، ونقول في الجواب ان هذا الضمير راجع الى قوله حقائق الاشياء ثابتة فان هذا القول بتأويل قضية فيصح ارجاع الضمير المؤنث اليه .

**قوله** ﴿للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق﴾ هذا دليل من قدر الثبوت وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائي الرفعي تقريره هكذا لولم يقدر الثبوت في كلام المصنف لكان العلم متعلقاً بجميع الحقائق لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان جميع الحقائق غير متناهية وزمان ادراك النفس الناطقة متناه ولا يمكن حصول الغير المتناهي في زمان متناه فلو فرض تعلق العلم بجميع الحقائق يلزم تناهي الحقائق على تقدير عدم تناهيها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فللزوم خلاف المفروض واما الملازمة فلان الحاصل في زمان متناه لا يكون الامتتاهياً لا غير متناه واما ملازمة اصل الدليل فثابتة بوجهين الاول ان لفظ حقائق جمع والجمع المضاف يفيد الاستغراق اذا لم يوجد قرينة التخصيص لان ايراد بعض الافراد دون البعض الآخر لا يكون الا ترجيحاً بلامرجح واذا كان الجمع للاستغراق يكون المراد حينئذ جميع الحقائق بحيث لا يشذ عنها فرد من الافراد ولاشك ان جميع الحقائق غير متناهية والثاني ان اللام في قوله الاشياء للاستغراق فيكون المراد جميع افراد الشيء ولاشك ان جميع افراد الشيء غير متناه فاذا كان الاشياء غير متناه يكون حقائق الاشياء ايضاً غير متناه لان الحقائق بقدر الاشياء ثم ان اصل الدليل غير موجود في كلام الشارح وانما الموجود فيه الاشارة الى المقدمة الاستثنائية بقوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق واجاب عن هذا الدليل الكفوى باننا لانسلم عدم العلم على جميع حقائق الاشياء بطريق التفصيل لان المراد للمستدل لا يخلو اما ان يكون مراده انه لا علم بجميع حقائق الاشياء في بعض الناس فان كان مراده الاول فذلك مسلم ولكن لا يضرنا لانه ليس مرادنا ان العلم بجميع الحقائق متحقق لعامة الناس وان كان مراده

الثانى فذلك غير مسلم لجواز ان يوجد فيبعض الكاملين العلم بجميع حقائق الاشياء بطريق التفصيل بل ذلك واقع كمايدل عليه قوله تعالى ( وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ) فان هذا الآية تدل على ان العلم بجميع حقائق الاشياء كان حاصلًا لآدم عليه السلام ، واجاب عن هذا الدليل العلامة الخيالى باننا نستفسر عن المستدل بان مراده من العلم لا يخلو اما العلم بطريق التفصيل او العلم بطريق الاجمال فان كان مراده العلم بطريق التفصيل فيسلم ان ذلك ليس بحاصل لنا ولكن ذلك لا يضرنا لانه غير مراد لنا وان كان مراده الثانى اى العلم بطريق الاجمال فلانسلم انه غير حاصل لنا لان حقائق الاشياء محكوم عليه بقوله ثابتة ولاشك ان الحكم على شىء يقتضى ان يكون ذلك الشىء معلومًا لاستحالة الحكم على المجهول المطلق فيكون حقائق الاشياء معلومة لنا ولاشك انه لا علم بجميع الحقائق بطريق التفصيل فيكون العلم الحاصل على حقائق الاشياء اجمالاً واعتراض عصام الدين على هذا الجواب بان هذا الجواب لا يتم وذلك لان مراد من قدر الثبوت هو ان المتبادر من العلم بالحقائق هو العلم التفصيلى ولاشك ان العلم بحقائق الاشياء بطريق التفصيل منتفٍ فلا بد من صرف هذا الكلام عن الظاهر فاما ان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت حقائق الاشياء لا يستدعى العلم بحقائق الاشياء بطريق التفصيل واما ان يراد من العلم بحقائق الاشياء اعم من ان يكون علمًا اجمالياً او يكون علمًا تفصيلياً ولاشك ان العلم بجميع حقائق الاشياء حاصل بطريق الاجمال وان لم يكن حاصلًا بطريق التفصيل او يراد من العلم العلم بجنس حقائق الاشياء ولكن تقدير الثبوت انسب من التأويلين آخرين بماسبق من الدعوى اى قوله حقائق الاشياء ثابتة. واذا كان مراد المستدل هذا فلا يتم جواب العلامة الخيالى كما هو ظاهر واورد العلامة الخيالى اعتراضا على جواب نفسه ثم اجاب عنه بالاجوبة الثلاثة فحاصل الاعتراض انا لانسلم ان عدم حصول العلم على حقائق الاشياء تفصيلاً لا يضرنا بل ذلك يضرنا لان على تقدير عدم تقدير الثبوت يكون العلم بحقائق الاشياء علمًا تصوريًا لا علمًا تصديقيًا لان التصديق انما يتعلق بحقائق الاشياء من حيث الثبوت ولا يتعلق بها من حيث نفس ذاتها ثم لابد ان يكون ذلك التصور هو التصور بالكنه وذلك لان المقصود من قوله والعلم بها متحقق الرد على الادارية والرد عليهم انما يحصل اذا أريد من التصور التصور بالكنه لانهم قائلون بالتصور بالوجه لانهم يدعون الشك والشك انما يتحقق فى شىء بعد تصوره ولاشك ان التصور بالكنه علم تفصيلى لا علم اجمالى لان فى هذه

التصور يمتاز الشيء عن الآخر تفصيلاً فثبت ارادة العلم التفصيلي على تقدير عدم تقدير الثبوت فلا يصح ما قال العلامة الخيالي ان عدم حصول العلم بحقائق الاشياء تفصيلاً لا يضرنا ، وحاصل الجواب الاول هو اننا لانسلم ان على تقدير عدم تقدير الثبوت يكون العلم مقيداً بالكنه لانه لا دليل على هذا التقييد بل الدليل موجود على ارادة مطلق العلم اعم من ان يكون تصوراً او يكون تصديقاً وذلك لان الشيء اذا ذكر مطلقاً يجري على اطلاقه عند اهل اللغة والعلم ههنا ذكر مطلقاً غير مقيد بقييد التصور او التصديق فقاعدة الغلة تقتضي ان يجري هذا على اطلاقه بان يراد من العلم اعم من ان يكون علماً تصورياً او علماً تصديقياً وعند اهل العرف الشيء اذا ذكر مطلقاً يراد منه الفرد الكامل والفرد الكامل للعلم هو التصور بالكنه فقاعدة العرف تقتضي ان يراد من العلم ههنا التصور بالكنه فتعارضاً فاذا تعارضاً فتساقطاً فحينئذ يرجع الى العقل وهو يقتضي ان يؤخذ ماهو مفيد لنا ويقتضي ان يترك ماهو مضر لنا ولا شك ان مطلق العلم اعم من التصور والتصديق مفيد لنا فيؤخذ ذلك والتصور بالكنه مضر لنا فيترك ذلك واذا اردنا مطلق العلم اعم من التصور والتصديق يحصل الرد على السوفسطائية لانهم ينكرون عن التصديق وما ذكره المعترض من انه لا بد ان يكون المراد من العلم التصور بالكنه لانه لا يحصل الرد حينئذ على ال ادريه القوهم بالتصور بالوجه ، اجاب عنه عبدالحكيم السيالكوتي بان الرد يحصل بان يراد العلم الاعم من التصور بالكنه وبالوجه فارادة التصور بالكنه لا تكون ضرورية ، وحاصل الجواب الثاني ان تقييد التصور بقيد بالكنه يناهض تعميم الشارح بقوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فانه يعلم من هذا التعميم ان المراد من العلم اعم ولا يكون مقيداً بقيد بالكنه (فان قيل) ان من قدر الثبوت مقدم على الشارح والشارح متأخر عنه ولا يلزم على المتقدم ان يوافق المتأخر خصوصاً اذا كان المتأخر خصماً للمقدم فان الشارح خصم من قدر الثبوت فلا بأس بكون هذا التقييد منافياً مع تعميم الشارح (قلنا) هذا التعميم امر واقعي لا بد من ارتكابه وبدونه لا يحصل المقصود وهو الرد على السوفسطائية والاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وصفات واما الشارح فهو حاك لهذا التعميم فيكون تقييد من قدر الثبوت منافياً مع الامر الواقعي والمنافاة مع الامر الواقعي باطل بالبدهة واما نسبة هذا التعميم الى الشارح فبعلاقة الحكاية وحاصل الجواب الثالث ان هذا انما كان وارداً لو كان بين عدم تقدير الثبوت وبين ارادة التصور بالكنه ملازمة وليس كذلك

لانه لا يلزم عن عدم تقدير الثبوت التقيد المذكور بل يجوز ان يترك القيد المذكور ويراد من العلم مطلق العلم اعم من ان يكون تصويرياً او يكون تصديقياً واجاب العلامة الخيالي جواباً آخر بالقدرح في مدعى من قدر الثبوت ، وحاصل جوابه ان مراد ثبوت حقائق الاشياء لا يخلو اما ان يكون **ا**ده ثبوت جميع الحقائق الاشياء او يكون مراده ثبوت بعض حقائق الاشياء فعلى الاول نمنع العلم على ثبوت جميع حقائق الاشياء لان العلم بثبوت جميع الحقائق الاشياء هو التصديق وكما لا يحصل العلم بنفس حقائق الاشياء فكذلك لا يحصل التصديق بثبوت جميع حقائق الاشياء لان التصديق بجميع حقائق الاشياء فرع تصور جميع حقائق الاشياء مع ان هذا القول يقول لا علم بجميع حقائق الاشياء ولى الثانى لاحاجة الى تقدير الثبوت لان كما يمكن على ثبوت بعض حقائق الاشياء فكذلك يمكن على نفس حقائق الاشياء فلاحاجة الى العدول عن الظاهر واعتراض على هذا الجواب عصام الدين بان هذا الجواب هو بعينه الجواب الذى ذكره الشارح بقوله والجواب ان المراد الجنس فاذا كان هذا الجواب بعينه جواب الشارح فهو ايراد شىء يكون ذلك الشىء مندرجاً فى كلام الشارح فايراده ليس على ماينبغى ، واجاب عن هذا الاعتراض ولى الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان مراد العلامة الخيالي الاعتراض على من قدر الثبوت وليس كذلك بل مراده التنبيه على الاندراج بان هذا مندرج فى كلام الشارح .

**قوله** ﴿والجواب ان المراد الجنس﴾ بان يكون اضافة الحقائق الى الاشياء للجنس لا للاستغراق فيكون المعنى ان العلم بجنس حقائق الاشياء متحقق او يكون اللام فى الاشياء للجنس لا للاستغراق فيكون المعنى ان العلم بـحـقائق جنس الاشياء متحقق والجنس يتحقق فى ضمن جميع الافراد وكذا يتحقق فى ضمن بعض الافراد ولاشك ان العلم على الجنس فى ضمن بعض الافراد متحقق (فان قيل) لما كان المراد الجنس فينبغى ان يقول حقيقة الشىء لان الدال على الجنس هو اللفظ المفرد والجمع يدل على الافراد (قلنا) كما ان المفرد يدل على الجنس فكذلك الجمع ايضاً يدل على المفرد اذا دخل لام الجنس عليه فان حين دخول لام الجنس عليه يبطل الجمعية ويكون المراد منه الجنس وههنا ايضاً فى الاشياء للجنس فبطل الجمعية فيه (فان قيل) لما كان المراد الجنس فلم لم يذكر المفرد مكان الجمع (قلنا) ذلك لدفع توهم الاختصاص فان المتوهم يتوهم عند ذكر المفرد ان تحقق العلم يكون مختصاً

بحقيقة دون حقيقة أخرى مع ان الامر ليس كذلك فذكر الجمع مكان الجنس لئلا يلزم هذا التوهم واعترض من قدر الثبوت على جواب الشارح بان على ارادة الجنس لا يحصل المقصود لان المقصود من تصدير الكتاب بهذين القولين هو التنبيه على وجود مانشاهد من الجواهر والاعراض وتحقق العلم بما نشاهد ليكون ذلك وصيلة الى الاستدال على وجود الصانع وصفاته وهذا المقصود لا يحصل على تقدير اراده الجنس لان حقائق الاشياء فردين الاول مانشاهد والثاني غير مانشاهد فيجوز ان يكون هذا الجنس متحققاً في ضمن غير مانشاهد فلم يحصل التنبيه على مانشاهد وكذا لم يتحقق العلم على مانشاهد فلا يصح الاستدلال على وجود الصانع وصفاته واذا لا يكون المقصود حاصلاً على تقدير الجنس فلا بد من اخذ الاستغراق والاستغراق لا يصح بدون تقدير الثبوت فوجب تقدير الثبوت (قلنا) في كلام الشارح فيما سبق حذف المضاف فيكون التقدير ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود جنس مانشاهد الى آخره فالمضاف المحذوف في كلام الشارح هو لفظ الجنس ، او نقول في الجواب انه لما ثبت جنس حقائق الاشياء وتحقق العلم بذلك الجنس ولا شك ان الجنس لا يتحقق الا في ضمن الفرد لان تحقق الجنس مجرداً عن تحقق الافراد محال فاذا تحقق الجنس في ضمن الفرد فالاحق ان يتحقق في ضمن المشاهدات لان المشاهدات ظاهرة بديهية الوجود بخلاف غير المشاهدات فانها خفية نظرية الوجود فاذا تحقق الجنس في ضمن المشاهدات وتحقق العلم بذلك الجنس فحصل المقصود وهو التنبيه على وجود مانشاهد من الجواهر والاعيان وتحقق العلم بذلك فيتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم من مباحث الذات والصفات .

**قوله:** ﴿رداً على القائلين بانه لا ثبوت﴾ (فان قيل) لا يصح كون الرد علة لارادة الجنس لان الرد لا يوجب ارادة الجنس لان الرد كما يحصل على تقدير ارادة الجنس فكذلك يحصل على تقدير ارادة الجمع ايضاً اجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من العلة العلة الموجبة وليس كذلك بل المراد منها العلة المعجزة ولا شك ان الرد يجوز ارادة الجنس وان لم يوجبها واذا كان كذلك فيكون الرد علة معجزة لاعلة موجبة (فان قيل) بين كلامي الشارح تدافع وتناقض لان المعلوم من هذا الكلام ان الغرض من قوله وحقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق الرد على السوفسطائية وقال في التمهيدان الغرض من هذين القولين هو

التنبيه على وجود ما نشاهد من الجواهر والاعراض وعلى تحقق العلم بما نشاهد من الجواهر والاعراض ، واجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان بين هذين الغرضين تنافٍ وليس كذلك لانه لامنافات بين هذين الغرضين فيحصل من هذين القولين التنبيه المذكور وكذا الرد على السوفسطائية .

**قوله** ﴿لشيء من الحقائق﴾ فالسوفسطائية يدعون السالبة الكلية لشيء من حقائق الاشياء ثابتة وكذا لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وحين ارادة الجنس يصدق الموجبة الجزئية فيحصل الرد عليهم لان هاتين القضيتين تصيران مهملتين عند ارادة الجنس ولا شك ان المهمة في قوة الجزئية .

**قوله** ﴿خلافًا للسوفسطائية﴾ ثم ان الشارح قسم السوفسطائية على ثلاث فرق اى العنادية والعندية واللا ادوية واعتراض عليه النصير الطوسى ان هذا التقسيم لا يصح لان ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب بل كل من غلط في الدليل يقال له سوفسطائي ، والجواب عن هذا الاعتراض ان الاثبات راجع على النفي خصوصاً اذا كان احاطة النافي متعذراً وههنا كذلك لتفرق اصحاب المذاهب في مشارق الارض ومعابها فيجوز ان يكون في العالم قوم يختارون هذا المذهب واطلع الشارح عليهم ولم يطلع النصير الطوسى عليهم (فان قيل) ان دأب المصنف في هذا الكتاب انه لا يتعرض لذكر المخالفين فما الوجه له حيث تعرض لذكر المخالفين في هاتين المسئلتين من ان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قلنا) وجه التعرض ههنا وان لم يكن دأبه التعرض لذكر المخالفين هو دفع اعتراض يرد ههنا وهوان هذين الحكمين من البدهيات فذكرهما عبث فدفع ذلك الاعتراض ببيان فائدة ذكر هاتين المسئلتين بان الفائدة فيه هو الرد على سوفسطائية .

**قوله** ﴿من ينكر حقائق الاشياء﴾ (فان قيل) ان العنادية كما انهم ينكرون عن حقائق الاشياء فكذلك ينكرون عن ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء فلا ينبغي الاقتصار على الانكار عن حقائق الاشياء ، اجاب عنه عصام الدين باننا لانسلم الاقتصار على الانكار عن حقائق الاشياء لان ذلك انما كان لازماً لو لم يعلم الانكار عن ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء من الانكار عن نفس ثبوت حقائق الاشياء وليس كذلك لان الانكار عن ثبوت الاحوال لحقائق الاشياء يعلم من الانكار ثبوت حقائق الاشياء لان الانكار عن الثاني يستلزم الانكار عن الاول ودليل العادية



على ذلك هو ان كل قضية سواء كانت بديهية او كانت نظرية يقابلها قضية أخرى مثال القضية البديهية قول الرجل صحيح الحواس عند ذوق لعسل العسل حلّ فإنها قضية بديهية لكونها من الحسيات وتقابلها قضية أخرى وهى قول الصفراوى عند ذوق العسل ان العسل مُرليس بحلو وهذا القضية بديهية لانها ايضاً من الحسيات فهى متساوية مع القضية الاولى فى القوة فلو سلمت كل واحدة من القضيتين يلزم اجتماع المتنافيين وان سلمت احدهما دون الأخرى يلزم الترجيح بلا مرجح فلا سبيل الا الى الانكار عن كل واحدة منهما ومثال القضية النظرية فكقولنا العالم حادث فإنها قضية نظرية ويقابلها قضية أخرى وهى ايضاً نظرية وهى قول الفلاسفة العالم قديم وهذه القضية مساوية مع القضية الاولى فى القوة فلو سلمت كلتا القضيتين يلزم اجتماع المتناقضين ولو سلمت احدهما دون الأخرى يلزم الترجيح بلا مرجح فلا سبيل الى الانكار عن كل واحدة من هاتين القضيتين (فان قيل) فعلى هذا يلزم ارتفاع النقيضين وهو باطل (قلنا) ان ارتفاع النقيضين ايضاً حقيقة وهم ينكرون عن جميع الحقائق فينكرون عن ارتفاع النقيضين ايضاً (قلنا) ان القضية الاولى فى كل واحد من المثالين حق والثانية باطلة فالانكار عن حقيقة القضية الاول باطل .

**قوله** ﴿وهم العنادية﴾ سمت هذا الطائفة بهذا الاسم لانهم يعاندون الحق والعقلاء حيث يزعمون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر او لانهم ينحرفون عن الحق وهو ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها فالعنادية مأخوذ من عند عن الطريق اى انحرف عن الطريق او لانهم تمسكوا بالاثبات مذهبهم ان لكل قضية معاند ومقابل (قلنا) فيعلم ان مذهبهم الانكار عن تحقق مطلق الاشياء اى سواء كانت موجودة او معدومة وليس انكارهم محصوراً بالاشياء الموجودة ويعلم من كلام الشارح ان انكارهم انما هو عن الاشياء الموجودة فقط لانه قال فان منهم من ينكر حقائق الاشياء فان الاشياء هى الموجودات لان الشئ عند اهل السنة هو الموجود (قلنا) الشئ فى كلام الشارح بالمعنى المجازى وهو ما يعلم ويخبر عنه فيعم الموجود والمعدوم فيعلم من كلام الشارح ايضاً ان انكارهم انما هو عن مطلق الاشياء سواء كانت موجودة او معدومة ، او نقول فى الجواب نسلم ان الشئ فى كلام الشارح بمعنى الموجود ولكن ذكر الاشياء ليس للاحتراز عن المعدومات بل انما ذكر الاشياء الموافقة كلام المصنف فان المذكور فى كلامه لفظ الاشياء فلذا ذكر الشارح ايضاً لفظ الاشياء .

**قوله** ﴿ومنهم من ينكّر ثبوتها﴾ (فانقيل) انه ذكر الثبوت مطلقاً عن قيد نفس الامر وعن قيد الاعتقاد فيعلم انهم ينكرون عن ثبوت حقائق الاشياء مطلقاً ولا يعترفون بثبوتها في نفس الامر ولا في الاعتقاد مع ان الامر ليس كذلك لانهم يعترفون بالثبوت الحقائق الاشياء بحسب الاعتقاد وانما ينكرون عن ثبوتها بحسب نفس الامر (قلنا) ههنا تقدير قيد في نفس الامر فيكون المعنى ان انكارهم عن حقائق الاشياء انما هو بحسب نفس الامر اى يدعون الجزم بعدم الثبوت في نفس الامر وبهذا اندفع اعتراض آخرو هو انه يلزم في كلام الشارح تناقض لانه يعلم من قوله ومنهم من ينكّر ثبوتها اى العناية ينكرون عن ثبوت حقائق الاشياء مطلقاً اى يدعون الجزم بعدم ثبوت حقائق الاشياء لافى نفس الامر ولا في الاعتقاد ويعلم من قوله ويزعم انها تابعة للاعتقاد ان انكار العندية انما هو عن ثبوت حقائق الاشياء في نفس الامر فقط ويعترفون بثبوتها بحسب الاعتقاد ووجه الاندفاع ان قوله ومنهم من ينكّر ثبوتها تقدير قيد في نفس الامر فيعلم من كل واحد من كلامى الشارح انهم ينكرون عن ثبوت الحقائق الاشياء في نفس الامر ويعترفون بثبوتها في الاعتقاد (فانقيل) ان الثبوت معناه الوجود الخارجى فيعلم من كلام الشارح ان انكار العندية انما هو عن الوجود الخارجى لحقائق الاشياء فقط وليس كذلك لان انكارهم يعم مافى نفس الامر سواء كان خارجياً او ذهنياً (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الثبوت الوجود الخارجى وليس كذلك بل المراد منه التقرر والامتيار فيكون المعنى ان العندية ينكرون عن اتصاف الاشياء بالتقرر والامتيار في نفس الامر وبهذا اندفع اعتراض آخر وهو ان المتبادر من الثبوت هو النسبة الثبوتية فيكون المعنى ان العندية ينكرون عن النسبة الثبوتية ولا ينكرون عن النسبة السلبية وليس كذلك بل انكارهم يعم النسبة الثبوتية وكذا النسبة السلبية ووجه الاندفاع ليس الثبوت ههنا بمعنى النسبة الثبوتية بل هو بمعنى التقرر والامتيار في نفس الامر فانكارهم انما هو عن تقرر الاشياء وامتيارها في نفس الامر فهذا يعم النسبة الثبوتية والنسبة السلبية .

**قوله** ﴿ويزعم انها تابعة للاعتقاد﴾ قال عصام الذين انهم ..... فيه من اجتماع المصوبة اى المعتزلة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعة ما ادى اليه اجتهاده وليس فى المسئلة حكم فى نفس الامر قبل الاجتهاد بل حكمه يكون تابعاً للاجتهاد قال ولى الدين ذهب طائفة من المتكلمين ان الموجود فى المسئلة قبل الاجتهاد حكم معين ولكن

لا يكون الدليل موجوداً على ذلك الحكم فالعثور والاطلاع على ذلك الحكم كالعثور دفين  
 ويوافق هذا الطائفة الفقهاء وذهب طائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم المعين يكون  
 موجوداً في المسئلة قبل الاجتهاد يوجد عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه ، قال الكفوى  
 ان الوجه الذى ذكره عصام الدين لوقوع العندية في هذا المذهب مأخوذ من كلام العلامة  
 الخيالى حيث قال وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه  
 قوله قد ظهر من كلام كفوى غرض العلامة الخيالى من ذلك الكلام وكثير من اعلام هذا  
 الزمان لم يصيبوا الى الحق فى بيان غرض العلامة الخيالى فضلوا واضلوا  
 وذكر ههنا عبد الحكيم السيالكوتى اعتراضاً وجواباً تفصيل الاعتراض مما معنى الحق والباطل  
 ههنا لان الحق والباطل موقوفان على وجود النسبة الخارجية وحين وجود المطابقة بين النسبة  
 الذهنية وبين هذه النسبة الخارجية يوجد الحق وعند عدم وجود المطابقة بين هاتين النسبتين  
 يوجد الباطل وليس عند العندية وجود النسبة فى الخارج فلا يتصور الحق والباطل عندهم  
 وتفصيل الجواب ان هذا مبنى على مذهب النظام وعنده الحق بالمطابقة مع النسبة الموجودة  
 فى الاعتقاد والباطل بعدم المطابقة مع النسبة الموجودة فى الاعتقاد ولا شك ان النسبة عند  
 العندية تكون موجودة فى الاعتقاد وان لم تكن موجودة فى نفس الامر وذكر عصام الدين وجهها  
 آخر لوقوع العندية فى هذا المذهب وهوان الوجه لوقوع عهم فيما وقعوا فيه هو تفسير البعض  
 صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها والمراد من هذا البعض هو النظام المعتزلى .

**قوله** ﴿ حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر ﴾ (فان قيل) لانسلم ان الشيء اذا  
 اعتقدناه انه جوهر فيكون جوهرًا لانه لا يكون جوهرًا عند من اعتقده عرضًا لان الاشياء تابعة  
 للاعتقاد على مذهبهم (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من قوله فجوهر انه جوهر عند  
 المعتقد وغير المعتقد لكونه جوهرًا وليس كذلك فان المراد من قوله فجوهر هو انه جوهر  
 عند من اعتقد جوهرًا وليس المراد انه جوهر مطلقاً وهذا الاعتراض والجواب يجريان فى قوله  
 وعرضاً فعرض وكذا فى قوله وقديماً فقديم وحادثاً فحادث ويعلم ذلك بالمقايسة .

**قوله** ﴿ وهم العندية ﴾ ووجه التسمية ان العندية منسوب الى عند ومعنى عند القلب  
 وهم يقولون ان الشيء هو ما فى قلبه او معنى عند المعلوم فوجه التسمية ان العندية منسوب الى  
 عند وهو معناه المعلوم وهم يقولون الشيء هو ما يكون معلوم المعتقد وقال عصام فى بيان وجه

التسمية ان العندية منسوب الى العند ومعناه الاعتقادي وهم يقولون ان الشيء هو مافى اعتقاد  
المعتقد واعتراض على مذهب العندية بعض المتكلمين وهو ان اعتقادنا ان حقائق الاشياء  
ليست تابعة للاعتقاد فهل خرجت حقائق الاشياء باعتقادنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقاد ام  
لا تخرج عن ان تكون تابعة للاعتقاد وعلى كل واحد من هذين التقديرين يبطل مذهب العندية  
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان اعتقادنا ايضا اعتقاد فلو كانت  
الاشياء تابعة للاعتقاد لكانت تابعة لاعتقادنا ايضا وينبغى ان تخرج عن التابعة للاعتقاد فاذا لم  
تكن تابعة للاعتقاد ولم تخرج عن التابعة باعتقادنا لزم ان حقائق الاشياء لا تكون تابعة ، وأجيب  
عن جانبهم ان حقائق الاشياء خرجت عن ان تكون تابعة للاعتقاد عندكم لانكم اعتقدتم انها  
لا تكون تابعة للاعتقاد ولكن لم تخرج عن تابعة الاعتقاد عندنا لانا اعتقد ان حقائق الاشياء  
تابعة للاعتقاد وكل منا ومنكم على الحق بمعنى المطابقة مع الاعتقاد كما هو مذهب النظام  
المعتزلى واعتراض على مذهب العندية عصام الدين باننا لانسلم ان الاشياء تابعة للاعتقاد  
والا يلزم قدم القرآن وحدوثه وذلك باطل لاجتماع المتنافيين فى شيء واحد اما وجه اللزوم  
فلو جود الاعتقادين فان المعتزلة اعتقدوا حدوث القرآن لانه مخلوق عندهم واما الاشاعرة  
فاعتقدوا قدم القرآن لانه قديم غير مخلوق عند الاشاعرة ومراد المعتزض من قدم القرآن  
وحديثه هو القدم والحدوث فى نفس الامر ولا شك ان اجتماع الامور المتنافية فى نفس  
الامر باطل واما فى الاعتقاد فجائز ثم اجاب عصام الدين بان هذا انما كان واردا لو كان مرادهم  
من كون الاشياء تابعة للاعتقاد انه يحصل لها ثبوت فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقاد وليس  
كذلك بل مرادهم انه لا يثبت لحقائق الاشياء الا فى الاعتقاد فيلزم ثبوت قدم القرآن فى  
اعتقاد المعتزلة وحدوثه فى اعتقاد الاشاعرة وهذا مما لا بأس به قال الكونى انه يفهم تارة من  
كلامهم ان مذهبهم ان لا يثبت للاشياء فى نفس الامر بعد تعلق الاعتقاد بها فالاعتراض مبنى  
على الاول والجواب مبنى على الثانى .

**قوله** «ويزعم انه شاك» (فان قيل) الزعم هو الاعتقاد الباطل فيكون المعنى انه يعتقد  
انه شاك فيكون هذه النسبة الموجودة فى قوله انه شاك من المعتقدات وقوله وشاك فى انه  
شاك يدل على ان هذه النسبة من المشكوكات فلزم كون النسبة الواحدة معتقدة ومشكوكا  
وما هذا الاجتماع المتنافيين (قلنا) هذا انما كان واردا لو كان الزعم بمعنى الاعتقاد وليس

كذلك بل الزعم بمعنى القول الباطل فلا يلزم كون هذه النسبة من المعتقدات بل اللازم كونها مقولة للقول الباطل اى القضية التى اجدت فيها هذه النسبة مقولة للقول الباطل فلم يلزم كون النسبة الواحدة معتقدة بالنسبة الى هذه النسبة ويعلم من قوله وشاك فى نه شاك انه هذا الشخص شاك فى هذه النسبة فيلزم كون الشخص الواحد معتقداً شاكاً بالنسبة الى النسبة الواحدة وهذا باطل بالبدهة ووجه الاندفاع ظاهر هو ان الزعم ليس بمعنى الاعتقاد حتى يكون كون الشخص معتقداً بل بمعنى القول الباطل فيكون ذلك الشخص قائلاً للقول الباطل وايضاً اندفع به اعتراض آخر وهو انه اذا اعتقد انه شاك يلزم من الادرية القول بالاعتقاد والعلم بثبوت بعض حقائق الاشياء لان هذه النسبة ايضاً حقيقة من الحقائق مع ان الامر ليس كذلك لانهم ينكرون العلم بثبوت شىء وعدم ثبوته بطريق السلب الكلى ووجه الاندفاع ان القول بالعلم ثبوت بعض الحقائق انما كان لازماً لو كان المراد من الزعم الاعتقاد وليس كذلك بل المراد منه القول الباطل لان الزعم كما يستعمل بمعنى الاعتقاد الباطل فكذلك يستعمل بمعنى القول الباطل .

**قوله** ﴿ وشاك فى انه شاك ﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه على هذا لزم الاعتراف منهم بالعلم على ثبوت حقيقة من الحقائق وهى الشك على حقائق الاشياء ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو ثبت لهم الشك على حقائق الاشياء وليس كذلك بل لهم شك فى ذلك الشك .

**قوله** ﴿ وهلم جزأ ﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه لما ثبت له الشك فى انه شاك لزم اعترافهم بالعلم على ثبوت حقيقة من الحقائق وهى الشك على هذه النسبة . وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان الشك حاصلأله على هذه النسبة الموجودة فى قوله انه شاك بطريق اليقين وليس كذلك بل فى ذلك الشك ايضاً شك وهكذا الى غير النهاية وقال عصام الدين ان الزعم بمعنى الاعتقاد فيكون فى قوله ويزعم انه شاك اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد واعترض على توجيه عصام الكفرى بان على هذا التوجيه يلزم ان يكون كلام الشارح اعتراضاً ورداً على الادرية لا بياناً لمذهبهم وذلك ينافى سوق عبارة الشارح لان سوق عبارة الشارح انما هو لبيان مذهب الادرية لا للاعتراض والرد عليهم ثم انه لابد لتوضيح كلمة هلم من بيان امور الاول بيان حقيقة ففيه اختلاف بين

البصريين والكوفيين فعند الكوفيين انها مركبة من هم وام بتشديد الميم وضم الهمزة صفة امر من ام يؤم ومعناه القصد ثم نقلت ضمة الهمزة الى لام هل وحذفت الهمزة فصار هلم (فانقيل) لامعنى للاستفهام ههنا كما هو ظاهر فلا يصح تركيبها من هل وام (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان هل ههنا ايضاً للاستفهام وليس كذلك بل نقل عن الاستفهام الى الطلب والتحريض واردة التحريض تصح ههنا وعند البصريين مركبة من هاء للتنبيه محذوقة الالف لحصول الاختصار ومن لم بضم اللام وتشديد الميم امر مخاطب من لم يلم اذا جمع معناه اى اجمع نفسك الينا والامر الشانى بيان تصريح هذه الكلمة وعدم تصريحها فانه وقع الاختلاف بين الحجازيين وبين اهل النجد فعند الحجازيين هذه الكلمة غير متصرفة يستوى فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكور والمؤنث فيستعمل لكل واحد من هذه الامور هلم بصيغة المفرد وعند اهل نجد هي كلمة متصرفة فيقال هلم هلمما هلموا هلمى هلمما هلمن فالفرق موجود باعتبار الوحدة والتثنية والجمع وكذا باعتبار التذكير والتانيث والامور الثالث فى استعمال هذه الكلمة فهي مستعملة لازمية وكذا متعدية فعند كونها لازمية تكون بمعنى انت واقبل وعند كونها متعدية تكون بمعنى احضر مثل قوله تعالى (هَلُمَّ شَهِدُوا كُمْ) اى احضروا شهداءكم (فانقيل) ان جزأ منصوب وللنصب وجوه عديدة فما وجه نصبه (قلنا) نصبه على انه حال من فاعل هلم (فانقيل) ان الحال يكون محمولاً على ذى الحال وههنا لا يصح الحمل لان الفاعل ذات وجراً لكونه مصدراً وصف صرف فيلزم حمل الوصف الصرف على الذات وذلك باطل (قلنا) ان جزأ مؤول باسم الفاعل فيكون من قبيل الذات مع الوصف فيصح الحمل او نقول فى الجواب عن اصل الاعتراض ان نصب جزأ انما هو على انه مفعول مطلق (فانقيل) لا يصح كونه مفعولاً مطلقاً لان الواجب فى المفعول المطلق ان يكون الفعل المذكور قبله مشتملاً عليه من قبيل اشتمال الكل على الجزء وهلم لا يكون مشتملاً على جزأ بذلك الاشتمال (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان جزأ مفعولاً مطلقاً لقوله هلم وليس كذلك بل هو مفعول مطلق للفعل المحزوف وهو جر على صيغة الامر فيكون التقدير هلم وجر جزأ ولا شك ان هذا الفعل المقدر مشتمل على ذلك المصدر من قبيل اشتمال الكل على الجزء فيصح كونه مفعولاً مطلقاً ثم ان اهل الميزان والفلسفة يستعملون هذا القول اى هلم جزأ لبيان عدم النهاية وههنا ايضاً مستعمل لهذا المعنى .

**قوله** ﴿وهم اللا ادرية﴾ وذلك لانهم يقولون في كل واحد من الاشياء لا ادرى ثم ان اللا ادرية افضل السوفسطائية وذكر عصام الدين وجوهاً ثلاثة لافضلية اللا ادرية الاول ان منشأ انكار ثبوت الاشياء انما هو ان لكل قضية معارض يقابلها ويكون مساوياً معها في القوة ولا شك ان هذا المنشأ لا يوجب الانكار عن ثبوت حقائق الاشياء في نفس الامر كما هو مذهب العنادية والعندية بل يوجب الشك في ثبوت حقائق الاشياء كما هو مذهب اللا ادرية والوجه الثاني هو ان مذهب العندية ان العسل مرأ في نفس الامر بعد اعتقاد الصفاوى بانه مرمع ان العسل لا يصير مرأ في نفس الامر ولا يقول بذلك اللا ادرية والوجه الثالث ان الشاك يكون افضل من الجاهل بالجهل المركب ولا شك ان اللا ادرية شاكون في ثبوت حقائق الاشياء واما العنادية والعندية فجاهلون بالجهل المركب كما هو الظاهر .

**قوله** ﴿ولنا تحقيقاً﴾ الظرف خبر مقدم وقوله انا نجزم مبتداء مؤخر وقوله تحقيقاً اما منصوب على انه تمييز عن النسبة الواقعة بين المبتداء والخبر او على انه حال من فاعل نجزم (فان قيل) الحال يكون محمولاً على ذى الحال وههنا لا يصح الحمل لان تحقيقاً وصف صرف وفاعل نجزم ذات فيلزم على تقدير الحالية حمل الوصف الصرف على الذات (قلنا) ان تحقيقاً مصدر مؤول باسم الفاعل فيكون الذات مع الوصف اى محققاً فيكون هذا من قبيل حمل الذات مع الوصف ولا شك انه يصح حمل الذات مع الوصف على الذات (فان قيل) لا يصح كونه حالاً من وجه آخر وهو انه فات المطابقة بين الحال وذى الحال في الافراد والجمعية لافراد الاول وجمعية الثاني (قلنا) ان محققاً مؤول بمحققين فيكون الحال ايضاً جمعاً كما ان ذا الحال جمع فوجدت المطابقة بين الحال وذى الحال في ان كل واحد منهما جمعاً ثم ان الدليل من حيث التحقيق والالزام على نوعين الاول الدليل التحقيقى والثانى الدليل الالزامى فالدليل التحقيقى ما يدعى المستدل ان مقدماته صادقة سواء كانت صادقة في نفس الامر او لا تكون صادقة في نفس الامر فالالمطلوب من الدليل الاول تحقيق الحق والزام الخصم معاً وقد يكون المقصود منه الامر الاول فقط دون الثانى والدليل الالزامى هو ما تكون مقدماته مسلمة عند الخصم لا عند المستدل والمطلوب من هذا الدليل هو الالزام على الخصم وهذا الاول هو الدليل التحقيقى والثانى هو الدليل الالزامى .

**قوله** ﴿بالضرورة﴾ (فان قيل) ان الضرورة بمعنى البدهية فيلزم من ذلك ان العلم



الحاصل بالعيان والعلم الحاصل بالبيان كل واحد منهما حاصل بالبدهة فهذا ينافى قوله بالبيان لان البيان هو الدليل ولاشك ان العلم الحاصل من الدليل هو العلم النظرى لا العلم البدهى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان معنى قوله بالضرورة بالبدهة وليس كذلك بل معنى قوله بالضرورة هو باليقين واليقين يعم البدهة والنظرية ، او نقول فى الجواب نسلم ان الضرورة بمعنى البدهة ولكن هذا لا ينافى مع قوله بالبيان لان المنافات انما تكون لازمة لو كان المراد من البيان الدليل وليس كذلك بل المراد منه هو الخبر المتواتر مثل البغداد موجود ولاشك ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر هو العلم البدهى ، او نقول فى الجواب ان معنى الضرورة هى البدهة ومقصودنا اشارة من ذلك هو دعوى البدهة فى حصول الجزم بان حصول الجزم من البدهيات واما نفس الجزم فاعم من ان يكون حاصلًا بالبدهة او بالبرهان .

**قوله** ﴿بالعيان﴾ (فان قيل) العيان معناه الروية بالبصر فيخرج عنه الـ علم الحاصل بالحواس الباقية من الحواس الظاهرة مع ان البعض من حقائق الاشياء تكون معلومة بباقي الحواس الظاهرة (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من العيان معناه الحقيقى اى الروية بالبصر وليس كذلك بل المراد منه المعنى المجازى وهو الاحساس باحد الحواس الخمسة الظاهرة ، قال عصام الدين ان هذا الدليل ظاهر فى دفع شبهة الادرية ومع ذلك يندفع شبهة العنادية والعندية انتهى كلامه بمعناه ، قال الكفوى بين كلامى عصام الدين منافات لانه يعلم من هذا الكلام ان هذا الدليل لدفع شبهة السوفسطائية ، وقال فيما سبق ان هذا الدليل انما هو لاثبات دعوانا لالرد دعوى السوفسطائية ويمكن ان يجاب عن اعتراض الكفوى بان مراده فيما سبق هو ان الدليل المقصود بالذات منه هو اثبات دعوانا واما رد دعوى السوفسطائية فلا يكون مقصوداً بالذات من هذا الدليل ومراده ههنا ان رد دعوى السوفسطائية انما هو مقصود بالعرض دون بالذات فلان منافات بين كلامى عصام الدين وقال الكفوى ان هذا الدليل انما هو على نمط القياس الاقترانى تقرير هكذا انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان وكل مانجزم بثبوتها بالعيان فهو ثابت فى نفس الامر والعلم به متحقق ينتج ان الاشياء ثابتة فى نفس الامر والعلم بها متحقق .

**قوله** ﴿والزاماً﴾ هذا معطوف على قوله تحقيقاً فحكمه فى الاعراب مثل حكم تحقيقاً اى انا نجزم ملزمين ثم انه يرد ههنا اعتراض الاول انه لا بد فى الدليل الالزامى ان

يكون موجباً للخصم بالقبول والاعتراف وهذا الدليل لا يكون كذلك كما هو الظاهر لعدم القبول والاعتراف من جانب السوفسطائية لاجل هذا الدليل والثاني انه لا بد في ذكر الدليل الالزامي من وجود فائدة ولا فائدة في هذا الدليل الالزامي واجاب عصام الدين الاعتراض الثاني باننا لانسلم عدم وجود الفائدة في ذكر هذا الدليل الالزامي لان الفائدة في الدليل الالزامي اعم من ان تكون بالنسبة الى الخصم او بالنسبة الى الطالب وههنا وان لم يفد الفائدة بالنسبة الى الخصم ولكن الفائدة فيه موجودة بالنسبة الى الطالب وهو دفع الفساد عنه وحفظ للحق ولم يذكر عصام الدين الجواب عن الاعتراض الاول وذكر الكفوى جواباً عن الاعتراض الاول واستناد ذلك الجواب من كلام عصام الدين ، وحاصل ذلك الجواب هو انه لا يلزم في الدليل الالزامي ان يكون موجباً للخصم القبول والاعتراف بالفعل بل يجب فيه ان يكون بحيث يمكن ان يكون موجباً للخصم القبول والاعتراف وان لم يقبله الخصم مكابرة وعناداً ولا شك ان هذا الدليل الالزامي كذلك فانه لم يوجد فيه الفعلية ولكن وجدت فيه القوة والامكان .

**قوله** ﴿انه ان لم يتحقق نفى الاشياء﴾ المراد من نفى الاشياء السالبة الكلية التي هي مدعى السوفسطائية اي لاشيء من الاشياء بثابت فتحقق نفى الاشياء صدق هذا القضية السالبة الكلية وعدم تحقق نفى الاشياء هو عدم صدق القضية المذكورة .

**قوله** ﴿فقد ثبت﴾ (فان قيل) انه لا يلزم من عدم تحقق نفى الاشياء ثبوت الاشياء لانه اذا تحقق بعض الاشياء وانتفى البعض الآخر من الاشياء فيصدق حينئذ عدم تحقق نفى الاشياء ولا يصدق تحقق جميع الاشياء فلا يصح قوله فقد ثبت ، اجاب عنه عصام الدين ان المراد من الثبوت هو ثبوت جنس الاشياء ومفاده الموجبة الجزئية رداً على السوفسطائية لانهم قائلون بالنسالة الكلية ولا شك ان عند عدم تحقق نفى الاشياء ثبوت جنس الاشياء لانه اذا لم يتحقق نفى الاشياء فلا يخلو اما ان يكون جميع الاشياء متحققة او بعض الاشياء متحققة وكل واحد من التقديرين يثبت جنس الاشياء (فان قيل) ان الضمير المستكن في قوله فقد ثبت راجع الى الاشياء لالى جنس الاشياء فكيف يقال في الجواب ان المراد ثبوت جنس الاشياء (قلنا) في كلام الشارح صنعة الاستخدام فانه اريد من لفظ الاشياء جميع الاشياء لان اللام في الاشياء للاستغراق وأريد من الضمير الراجع الى لفظ الاشياء جنس الاشياء (فان قيل) لا يصح ارجاع

ضمير ثبت الى الاشياء الفوات المطابقة بين الراجع والمرجع لان الضمير المستكن في ثبت ضمير الواحد والاشياء جمع (قلنا) ان الاشياء اسم جمع لاجمع ولاشك ان اسم جمع مفرد من حيث اللفظ فيكون الضمير مطابقاً مع المرجع وهذا هو مذهب سيبويه والخليل، او نقول في الجواب انه جمع وافراد الضمير لاجل ان المراد من الاشياء جنس الاشياء ولاشك ان الجنس من قبيل المفردات .

**قوله** ﴿وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق﴾ الضمير المستكن في قوله وان تحقق راجع الى نفي الاشياء فيكون المعنى ان تحقق نفي حقائق الاشياء فايضاً ثبت بعض الاشياء لان النفي حقيقة من الحقائق فحاصل هذا الدليل انه لا يخلو اما ان لا يتحقق نفي حقائق الاشياء او يتحقق نفي حقائق الاشياء فعلى الاول ثبت جنس حقائق وعلى الثانى ثبت بعض حقائق الاشياء وهو النفي وعلى كل واحد من التقديرين يثبت الموجبة الجزئية وهى ان بعض حقائق الاشياء ثابتة ولاشك ان هذه الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية التى هى مدعى السوفسطائية واعتراض على الشق الاول من الدليل العلامة الخيالى باننا لانسلم ثبوت بعض الاشياء على تقدير عدم تحقق نفي الاشياء على سبيل الاستغراق لانه يجوز ان لا يتحقق نفي الاشياء ولا يتحقق ثبوت الاشياء وهذا وان كان ارتفاع النقيضين ولكن ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عند السوفسطائية وكذا محاليتها ايضاً من المخيلات فلا يتم الالتزام عليهم بهذا الدليل (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان الضمير المستكن في قوله فقد ثبت راجعاً الى الاشياء وليس كذلك بل ذلك الضمير راجع الى نفي النفي اى ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت نفي نفي الاشياء ولاشك ان نفي النفي حقيقة من الحقائق فثبت بعض مانفيتهم او يتحقق نفي الاشياء فالنفي حقيقة من الحقائق فعلى هذا التقدير ايضاً ثبت بعض مانفيتهم ثم ان العلامة الخيالى لما اعتراض على الشق الاول من هذا الدليل قال بعد ذلك الصواب في الالتزام على السوفسطائية الاقتصار على الشق الثانى من هذا الدليل وهو تحقق نفي الاشياء بان انكم ايها السوفسطائية قد جزمتم بنفي حقائق الاشياء ولاشك ان هذا النفي من جملة الحقائق فثبت بعض مانفيتهم فثبت عليهم الالتزام لانهم قائلون بالسالبة الكلية وقد ثبت ههنا الموجبة الجزئية ولاشك ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية ويرد على العلامة الخيالى بان عند الاقتصار على الشق الثانى لا يثبت الالتزام على السوفسطائية لان انكار السوفسطائية عن حقائق

الموجودات الخارجية ونفى حقائق الاشياء من الموجودات الذهنية ولا تكون هذه الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية لان السالبة الكلية خارجية والموجبة الجزئية ذهنية ، وأجيب عن هذا الاعتراض بان النفي حكم اى نسبة تامة خبرية والحكم فى مرتبة القيام بالذهن تصديق والتصديق علم والعلم صفة انضمامية للنفس الناطقة ولاشك ان النفس الناطقة موجودة فى الخارج فيكون العلم ايضاً من الاعتراض الموجودة فى الخارج فيكون النفي من الموجودات الخارج فحينئذ تكون الموجبة الجزئية ايضاً خارجية فتكون نقيضاً للسالبة الكلية الخارجية فيثبت الالتزام على تقدير الاقتصار على الشق الاخير للدليل ويرد على هذا الجواب باننا لانسلم ان العلم من الموجودات الخارجية لانه عبارة عن الاضافة بين العلم والمعلوم عند جمهور المتكلمين وصفة ذات اضافة عند المحققين من المتكلمين فلا يكون موجوداً فى الخارج ولو ثبت وجوده فى الخارج فلا محالة يكون ذلك الثبوت بانظار دقيقة كما ان يقال ان العلم صفة انضمامية للنفس الناطقة لانها عبارة عن حاله الادراكية للنفس الناطقة القائمة بها بالقيام الانضمامي والشرط فى الصفة الانضمامية ان تكون موجودة فى ظرف وجود الموصوف ولاشك ان النفس الناطقة موجودة فى الخارج فلا محالة تكون الصفة الانضمامية ايضاً موجودة فى الخارج وهو العلم ههنا واذا اجد العلم فى الخارج كان الحكم موجوداً فى الخارج فكان النفي موجوداً فى الخارج ولما كان وجود العلم فى الخارج بالانظار الدقيقة فكيف يبنى الالتزام على السوفسطائية على هذا الامر الخفى فانهم ينكرون اجلى البدهيات فلما كان الجواب المذكور عن الاعتراض الوارد على العلامة الخيالى باطلاً لورود هذا الاعتراض عليه فالحق فى الجواب ان على تقدير الاقتصار على الشق الثانى من الدليل كما قال به الخيالى يثبت الالتزام على السوفسطائية ولا نسلم ان انكارهم مقصود على الموجودات الخارجية بل هو من مطلق الموجودات سواء كانت ذهنية او خارجية فاذا ثبت النفي وان جان من الموجودات الذهنية يثبت الالتزام عليهم لانه يثبت حينئذ بعض مانقوه وذكر البعض لتوجيه هذا الالتزام بان هذا لترديد فى التحقق وهو بمعنى الوجود والمتبادر من الوجود هو الوجود الخارجى فيكون تقرير الدليل هكذا انه لا يخلو اما ان لا يوجد نفى الاشياء فى الخارج او يوجد نفى الاشياء فى الخارج فعلى الاول يكون جنس الاشياء موجوداً فى الخارج والا يلزم ارتفاع النقيضين وعلى الثانى يكون بعض الاشياء موجوداً فى الخارج هو نفى الاشياء لان النفى حقيقة

من الحقائق ولا يرد على هذا التوجيه ان انكارهم مقصود على الموجودات الخارجية والنفي انما هو من الموجودات الذهنية ووجه عدم الورد ظاهر ورد على هذا التوجيه العلامة الخيالي بان على هذا التوجيه لا يثبت الالتزام عليهم لان لهم ان يختاروا الشق الاول وهو عدم وجود نفي حقائق الاشياء في الخارج ولكن لا يلزم من ذلك ثبوت جنس حقائق الاشياء في الخارج لانه يجوز ان لا يكون النفي موجوداً في الخارج ويكون موجوداً في الذهن واذا كان موجوداً في الذهن يكون موجوداً في نفس الامر فلا يكون جنس حقائق موجوداً في الخارج لانه لو وجه جنس حقائق الاشياء في الخارج لكان جنس حقائق الاشياء موجوداً في نفس الامر والحال ان نفي حقائق الاشياء ايضاً موجود في نفس الامر فلزم اجتماع النقيضين وهو باطل فلا يثبت الالتزام على السوفسطائية بهذا التوجيه .

**قوله** ﴿ ولا يخفى انه انما يتم على العنادية ﴾ لانه يجوز للعندية ان يقولوا ان هذه الحجة صحيحة عندكم وباطلة عندنا واما اللا ادريّة فلا يعترفون بشيء من الاثبات او النفي فكيف تقوم الحجة عليهم واعتراض عصام الدين بان بين كلامي الشارح تناقض لان المذكور في هذا الكتاب هو ان هذا الالتزام انما يتم على العنادية فقط ولا يتم على العندية واللا ادريّة والمذكور في الشرح المقاصد هو ان هذا الالتزام يتم على كل واحد من العنادية والعندية ولا يتم على اللا ادريّة (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من العنادية معناه الاصطلاحي اى الطائفة الخاصة من السوفسطائية وليس كذلك بل المراد من العنادية المعنى اللغوي اى المعاندون للحق الذين يجزمون بنفي الاشياء في نفس الامر ولا شك ان العنادية بالمعنى اللغوي شامل للعنادية والعندية ، ونقول في الجواب ان المراد من العنادية المعنى الاصطلاحي ولكن العنادية بالمعنى الاصطلاحي يطلق على معنيين الاول مقابل العندية واللا ادريّة والثاني مقابل اللا ادريّة فالعنادية بالمعنى الاول لا يشمل العندية ولكن بالمعنى الثاني يشمل العندية والمراد من العنادية ههنا المعنى الثاني دون المعنى الاول فاندفع التناقض بين كلامي الشارح ، ونقول في الجواب ان التناقض انما كان لازماً لو كان المذكور في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد دليلاً واحداً وليس كذلك بل الدليل المذكور في هذا الكتاب غير الدليل المذكور في شرح المقاصد لانه قال في شرح المقاصد لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات ونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى كلامه فالاشتراك بين

العبادية والعندية فى الالتزام باحد الدليلين لايلزم منه الاشتراك بينهما فى الالتزام بالدليل الآخر وهذا الجواب الاخير ذكره الكفوى وذكر علامة الخيالى وكذا عصام الدين اعتراضاً آخر فقال الخيالى عدم تمامه على الادارية ظاهر واما على العندية ففيه تأمل وقال عصام الدين والحق معه اى الحق هو ما ذكر فى شرح المقاصد من ان الالتزام يتم على العندية والعنادية ، وحاصل هذا الاعتراض انا لانسلم ان هذا الالتزام لا يتم على العندية بل هو تام على العندية ايضاً كما انه تام على العنادية وذلك لان مدار هذا الالتزام هو الجزم بعدم ثبوت شىء فى نفس الامر وكما ان العنادية يجزمون بعدم ثبوت شىء فى نفس الامر فكذلك العندية يجزمون بعدم ثبوت شىء فى نفس الامر فاذا وجد مدار الالتزام فى الفريقين كان الالتزام تاماً على كل واحد منهما والالزم تخلف الدائر عن المدار وذلك باطل فاذا كان الالتزام تاماً على كل واحد من العنادية والعندية فلايصح تخصيص تمام الالتزام على العنادية وهذا الاعتراض يندفع بالكوابين الاولين من الاجوبة الثلاثة عن الاعتراض السابق .

**قوله** ﴿ قالوا الضروريات ﴾ هذا دليل الادارية ويفهم منه دليل العندية والعنادية واما كونه دليلاً لادارية فظاهر لاختفاء فيه واما فهم دليل العندية منه فهو ان الاحول يرى الشىء الواحد اثنين وغير الاحوال يراه واحداً فيعلم ان الاشياء تابعة للاعتقاد وكذا لما وجد الصفراوى الحلومراً ووجده غير الصفراوى حلوأ علم ان الاشياء تابعة للاعتقاد واما فى نفس الامر فلم يوجد فيه الشىء واحداً ولا اثنين وكذا لم يكن الحلو ولا المرارة فى نفس الامر واما فهم دليل العنادية فهو ان الشخص يراه الاحوال موهوماً .

**قوله** ﴿ والحس قد يغلط كثيراً ﴾ (فان قيل) الغلط هو العلم على خلاف ما فى نفس الامر فيلزم من قول الادارية يغلط الحس فى الاحوال والصفراوى العلم بحلاوة العسل ووجدة المرئى ، اجاب عنه الناكث بان هذا الدليل الزامى لايجب ان تكون مقدماته مسلمة عند المستدل اى الادارية بل الواجب تسليم مقدمات الدليل عند اهل الحق اى الاشاعرة ولاشك ان اهل الحق يقولون بغلط الاحول والصفراوى فاطلاق الغلط من الادارية مبنى على زعم الناس فلايلزم من اطلاق الغلط القول بوجود العلم عند الادارية وهذا الاعتراض والجواب يجزيان فى رؤية الاحول ووجد ان الصفراوى لان الرؤية والوجدان علمان وقد وجد من الادارية القول بالرؤية والوجدان فلا بد ان يكون هذا ايضاً على زعم الناس (فان قيل) فى

كلام الشارح اجتماع المتنافيين لان كلمة قد الداخلة على المضارع تفيد القلة فيكون المعنى ان غلط الحس قليل والكثرة والمذكورة في كلامه تفيد ان غلط الحس كثير ولاشك في وجود المنافات بين القلة والكثرة (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كانت كلمة قد في قوله والحس قد يغلط للتقليل وليس كذلك بل هي للتحقيق لان كلمة قد اذا دخت على المضارع فهي تفيد التقليل في الاستعمال الاكثر ولكن تفيد التقليل في بعض الاستعمالات كما في قوله تعالى (قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ) فان كلمة قد ههنا للتحقيق لعدم صحة كونها للتقليل ، وبقول في الجواب نسلم ان كلمة قد في كلام الشارح للتقليل فيكون المعنى ان غلط الحس قليل ويولكن لانسلم انه يلزم المنافات لان المراد من الكثرة هي الكثرة في نفسه والمراد من القلة هي القلة الاضافية اى بالاضافة الى الصحة ولاشك انه لامنافات بين الكثرة في نفسه وبين القلة الاضافية فان العشرين مثلاً قليل بالاضافة الى ثلاثين وكثير في نفسه فغلط الحس كثير في نفسه وقليل بالاضافة الى صحة الحس ، وبقوله في الجواب ان الفعل يدل على امور ثلاثة من الحدث والزمان والنسبة فالقلة المستفادة من كلمة قد متوجهة الى الزمان والكثرة متوجهة الى الحدث اى الغلط فيكون المعنى ان الحس يغلط كثيراً في زمان قليل .

**قوله** ﴿قوله كالأحوال﴾ (فان قيل) لانسلم ان الاحول يرى الواحد اثنين بل يرى الواحد واحداً كما هو الظاهر اجاب المحشى عنه بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاحول مطلق الاحول اى سواء كان تكليفاً او كان فطرياً وليس كذلك بل المراد من الاحول هو الذى يكون حوله بطريق التكلف واما الاحول الفطرى فلا يرى الواحد اثنين بل يرى الواحد واحداً .

**قوله** ﴿قد تفع فيها اختلافات﴾ فان بعض العقلاء يدعى فى القضية انها بدئية والبعض الآخر لايسلم بداهة تلك القضية فان المشبهة يدعون ان كل موجود يكون فى مكان من القضايا البدئية والمعتزلة يدعون ان العبد خالق لافعاله من البدهيات والاشاعرة يقولون بمنع البداهة فى هاتين القضيتين وبطلانهما والالزم كون الواجب تعالى فى مكان لانه ايضا موجود ويلزم تعدد الخالقين وهو شرك .

**قوله** ﴿وتعرض بها شبهة﴾ وذكر صاحب النبراس الشبهة الواقعة فى البدهى الاولى وهوان قولنا الشئ اما موجود او معدوم من البدهيات الاولى وورد عليه شبهة وهى انالانسلم



وجود التصديق التصديق على هذه القضية لان التصديق على هذه القضية يستدعي تصور الصطرفين والواقع في طرف المحمول هو المعدوم ولا يمكن تصور المعدوم لان التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فيكون تصور الشيء مسبقاً بوجود صورة ذلك الشيء ولا صورة للمعدوم لان المراد من المعدوم في تلك القضية المعدوم المطلق ولا شك ان المعدوم المطلق يكون محالاً ولا صورة للمحال فاذا لم يوجد تصور احد الطرفين وهو المحمول فلا يحصل التصديق على تلك القضية لان التصديق فرع تصور الطرفين وحل هذه الشبهة هو ان المحال لا يتصور بالكنه ولا بكنهه واما التصور بالوجه وبوجهه للمحال ممكن فيتصور الطرفين لهذه القضية فاذا وجد تصور الطرفين فيوجد التصديق ايضاً ثم ان ههنا مسلكين مسلك الشارح ومسلك عصام الدين فمسلك الشارح هو ان الاختلاف ينافي البدهة ويعلم ذلك من قوته في الاحتمالات في البدهة لعدم الالف او لخباء في تصور لا ينافي البدهة فانه يعلم من هذا القول ان الاختلاف ينافي البدهة ومسلك عصام الدين هو ان في صورة الاختلاف لا محالة يكون احد المخالفين غلط فلا امان في البدهة عن الغلط واذا وقعت الشبهة في البدهة فيحتاج في حل تلك الشبهة الى انظار دقيقة فيكون ذلك الحل في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة او يقع الغلة في حلها .

**قوله** ﴿ففسادها فسادها﴾ (فان قيل) لا يصح الحمل لان فساد النظريات مغاير عن فساد الضروريات فكيف يقول الشارح ان فساد النظريات هو فساد الضروريات (قلنا) الحمل ههنا بطريق المبالغة في كون فساد الضروريات سبباً لكون فساد النظريات ، او نقول في الجواب ان في عبارة الشارح حذف المضاف فيكون القدير ففسادها سبب فساد النظريات ولا شك انه يصح حينئذ الحمل فهذه الشبهة الاولى في النظريات وحاصلها ان النظريات فاسدة لانها فرع الضروريات لكونها مبنية على الضروريات ولا شك ان الضروريات فاسدة فتكون النظريات ايضاً فاسدة لان فساد المبنى عليه يستلزم فساد المبنى دهذا الشبهة على نمط القياس الاستثنائي الوضعي تقريره هكذا لو كانت الضروريات فاسدة كانت النظريات ايضاً فاسدة لكن المقدم حق فالناتالي مثله اما حقائبة المقدم فلما مر واما الملازمة فلان النظريات فرع الضروريات وفساد الاصل يوجب فساد الفرع .

**قوله** ﴿ولهذا كثرفيها اختلاف العقلاء﴾ هذه شبهة ثابتة في النظريات وحاصلها انه

وقع اختلاف العقلاء فى النظريات فان نظر المتكلمين وصل الى حدوث جميع ماسوى الله تعالى ونظر الحكماء وصل الى قدم العالم ونظر المعتزلة وصل الى ان العبد خالق لافعاله الاختيارية ونظر الجبرية وصل الى ان العبد مثل الجماد ليس له قدرة لا كاسبة ولا خالقة ونظر الاشاعرة وصل الى ان العبد قادر بالقدرة الكاسبة فى افعاله الاختيارية ولا يكون له قدرة خالقة لافى الافعال الاختيارية ولا فى الافعال الغير الاختيارية فاذا وقع الاختلاف فى النظريات علم ان النظر لا يكون موصلاً الى الحق والالم يقع الاختلاف فى النظريات فاذا لم يكن النظر موصلاً علم ان النظريات فاسدة فهذه الشبهة على نمط القياس الاستثنائى الوضعى تقريره هكذا لو وقع الاختلاف فى النظريات تكون فاسدة لكن المقدم حق فالتالى مثله واثبات الملازمة وبطلان التالى يعلمان مما سبق من بيان حاصل هذه الشبهة .

**قوله** ﴿ قلنا غلط الحس فى البعض ﴾ قال عبد الحكيم السيالكوتى هذا جواب عن الدليل الذى تمسك به اللا ادريه فيا القدح فى الحسيات فتقرير ذلك الدليل هكذا ان الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميع المواد ينتج اب الحس يجوز ان يغلط فى جميع المواد فلا اعتماد على الحس فى حصول العلم وهذا الجواب من الشارح منع الملازمة الموجودة فى كبرى ذلك القياس بانا لانسلم الملازمة بين غلط الحس فى بعض المواد وبين جواز غلط الحس فى جميع المواد لان الغلط فى بعض المواد انما هو لاجل اسباب جزئية فذلك لا ينافى الجزم فى البعض الآخر من المواد لانتفاء اسباب الغلط فى ذلك البعض الآخر وذكر العلامة الخيالى اعتراضاً من جانب اللا ادريه على جواب الشارح الذى منع فى ذلك الجواب كبرى دليل اللا ادريه فحاصل هذا الاعتراض هو ان الملازمة ثابتة فى كبرى القياس لجواز ان يكون الغلط عاماً موجوداً فى جميع المواد لاجل وجود سبب عام لذلك الغلط العام لانه يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً موجوداً فى جميع المواد ولا يكون وجوده مختصاً ببعض المواد دون البعض الآخر واجاب عن هذا الاعتراض العلامة الخيالى بانا لانسلم انه يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً موجوداً فى جميع المواد فان بداهة العقل جازمة بانتفاء سبب الغلط فى بعض المواد مثل ادراك حلاوة العسل فان العقل يجزم بانتفاء سبب الغلط فى ادراك حلاوة العسل فعلم ان سبب الغلط لا يكون موجوداً فى جميع المواد (فان قيل) كيف يوجد الجزم بانتفاء الغلط فى بعض المواد مثل ادراك حلاوة العسل لاجل

انتفاء اسباب الغلط لامكان الغلط في نفسه ، اجاب عنه عبد الحكيم السيالكوتى بان المراد من الجزم هو الجزم العادى ولاشك ان الجزم العادى لا يكون منافياً مع امكان الغلط وكذا امكان الغلط لا يكون منافياً مع الجزم العادى ونظير ذلك انا نجزم جزءاً عادياً على ان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع ان انقلابه ذهباً ممكن في نفسه فعلم ان الامكان لا يكون منافياً مع الجزم العادى (فان قيل) جواب الخيالى لا يكون ملزماً على اللا ادريّة لانه يجوز لهم ان يقولوا سبب الغلط عام موجود في جميع المواد وانه لا حلاوة في العسل في نفس الامر وان الحس يخطأ في ادراك حلاوة العسل اجاب عنه العلامة الخيالى بان كلام الشارح ليس مبنياً على الالتزام بل هو مبنى على التحقيق لدفع فساد طالب الحق بان لا يعود احد من اهل الحق عن مدعاه .

**قوله** ﴿قوله والاختلافات في البدهى لعدم الالف﴾ هذا جواب عن دليل السوفسطائية لفساد البدهيات الاولى وكان ذلك الدليل على نمط القياس الاستثنائي الوضعى وتقريره هكذا لوقوع الاختلاف في البدهى وتعرض بها الشبهة لكانت البدهيات فاسدة لكن المقدم حق فالتالى مثله وحقانية المقدم وكذا الملازمة معلومتان مما سبق من تقريرنا وحاصل جواب الشارح عن هذا الدليل هو انا نمنع الملازمة بان وقوع الاختلاف وتعرض الشبهة لا يستلزم فساد البدهيات لان وقوع الاختلاف قد يكون لعدم الالف والعادة وقد يكون لوجود الخفاء في تصور الطرفين بان يكون الطرفان نظريين وكذا وقوع الشبهة ايضاً يكون لاجل عدم الالف اولوجود الخفاء في الطرفين .

**قوله** ﴿وكثرة الاختلاف الفساد الانظار﴾ هذا جواب عن الدليل الثانى لفساد النظريات وكان ذلك الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لوقوع كثرة الاختلاف في النظريات لكانت النظريات فاسدة لكن المقدم حق فالتالى مثله وهذا الجواب عن ذلك الدليل بمنع الملازمة لان كثرة الاختلاف انما هو الفساد الانظار فهذا لاتنافى حقيقة بعض النظريات اذا كان النظر الموصل الى تلك النظريات حقاً فاذا كان الناظر راعى قوانين النظر يكون مدرّكاً للحق واما اذا لم يراعى الناظر قوانين النظر فيقصر عن ادراك الحق .

**قوله** ﴿لانهم لا يعترفون﴾ الضمير المنسوب راجع الى السوفسطائية ولايجوز ارجاع هذا الضمير الى اللا ادريّة فقط فان ذلك قصور فالسوفسطائية اذا لم يعترفوا بمعلوم ليثبت به مجهول فلاسبيل الى المناظرة معهم لان المناظرة اما ان يكون لاثبات مطلوب او لالزام الخصم

ولا يمكن واحد من هذين الامرين ههنا اما الاول وهواثبات المطلوب فلان من انكر عن ثبوت البدهيات الاولى وعن تحقق العلم بها كيف يعترف بثبوت مطلوب واما الثانى فلان العنادية يقولون ان هذا الالتزام وهم باطل ليس له حقيقة ولعندية يقولون ان هذا الالتزام باطل عندنا وحق عندكم والا ادريه يظهر الشك والشك فى الشك وهلم جرأ فاذا فقد هذان الامران فلا فائدة فى المناظرة معهم سوى تضييع الوقت وتشهير مذهب هؤلاء الحمقاء .

**قوله** ﴿ بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا ويحترفوا ﴾ فى صورة الاعتراف بالالام يثبت الالتزام عليهم لانه حصل لهم العلم بالالام الذى من المحسوسات وباللذة التى هى من البدهيات وحصل التميز بينهما وفى صورة الاحتراق يحصل لنا النجاة من شرهم (فان قيل) ان التعذيب بالنار لا يجوز للعباد بل ذلك من الكبائر فكيف يقول الشارح بل الطريق تعذيبهم بالنار واجاب عن هذا الاعتراض عبدالعزيز الفرهارى بوجوده عديدة الاول ان هذا تؤدب وليس بتعذيب وما لا يجوز هو التعذيب واما التأديب فيجوز (فان قيل) لا يصح ان يكون تأديباً لانهم حينئذ يعترفون بالالام ولكن يجوزون ان يكون ذلك خطأ فلا يفيد الزاماً عليهم فاذا لم يكن مفيداً للالتزام فلا فائدة فى تعذيبهم بالنار كما لا فائدة فى المناظرة معهم (قلنا) لانسلم انه لا يكون مفيداً للالتزام عليهم بل مفيد لانا نقول لهم حين وقلهم فى النار لا يخلو اما ان يكون هذا الالام واقعاً فى الواقع ولا يكون واقعاً فى الواقع فعلى الاول يبطل ما زعمتم من الكيلة من انه لاشىء من الشياء ثابتاً فى الواقع ولا يكون العلم بها متحققاً وعلى الثانى قلنا لهم لم تصيحوون وتستفيثون على هذا المخترع مع علمكم باختراعه (فان قيل) لما كان هذا تأديباً لاتعذيباً فلم سمي بالتعذيب (قلنا) لانه فى صورة التعذيب فلذا سمي بالتأديب والوجه الثانى انه يقاس على اهل الحصن من الكفار فان اهل الحصن اذا لم قتلهم الابطريق التعذيب بالنار فيجوز حينئذ تعذيبهم بالنار والسوفسطائية ايضا لا يمكن الالتزام عليهما الا بالتعذيب بالنار فلذا جاز تعذيبهم بالنار ثم رد على هذا الجواب عبدالعزيز الفرهارى بان هذا قياس مع الفارق والوجه الثالث ان الرنديق ومن يكون مشابهاً معه مثل السوفسطائية مستثنى عن عدم جواز التعذيب بالنار لانه نقل عن ابي بكر رضى الله تعالى عنه وعلى رضى الله تعالى عنه احراق بعض الزنادقة والوجه الرابع ان مراد الشارح انه لا يمكن الزمهم الالبهذا الطريق لا انه يجوز احراقهم .

**قوله** ﴿ واسباب العلم ﴾ لما ثبت المصنف العلم بحقائق الاشياء رداً على

السوفسطائية اراد ان يحقق ذلك ببيان اسباب العلم (فان قيل) العلم مذكور فيما سبق والشيء اذا ذكر صراحة لا بد ان يذكر ثابتاً بالضمير لا بالاسم الظاهر فينبغي ان يقول المصنف واسبابه بارجاع الضمير المجرور الى العلم ، اجاب عنه عصام الدين بان الاتيان بالاسم الظاهر مع ان المناسبه هو الاتيان بالضمير لثلاثتهم عود ذلك الضمير الى العلم المتعلق بجنس الاشياء لان العلم المذكور متعلق بجنس الاشياء لانه قال والعلم بها اي بحقائق الاشياء فيلزم من ذلك ان هذه الاسباب الثلاثة اما هي لهذا العلم الخاص المتعلق بجنس حقائق الاشياء وليس كذلك لان هذا الاسباب لمطلق العلم مع قطع النظر عن تلك الخصوصية .

**قوله** ﴿وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به﴾ (فان قيل) هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الحياة والوجود لان كل واحد منهما صفة باستعانتهم يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، اجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان الباء للاستعانة وليس كذلك بل هي للسببية والمراد من السبب هو السبب المفضي الى العلم وام الحياة والوجود فليسا من اسباب العلم بل هما شرطان للعلم فالعلم صفة يتجلى بسببها المذكور لمن قامت هي به ولا شك ان الحياة لا يكونان كذلك (فان قيل) الظاهر ان يذكر الشيء مكان المذكور لان الشيء اعرف من المذكور والمناسب مع التعريف يكون ماهو اوضح فينبغي ان يقول صفة يتجلى بها الشيء (قلنا) لا يصح ذكر الشيء في تعريف العلم لان الشيء عند الاشاعرة معناه الموجود فيكون المعنى ان العلم صفة يتجلى بها الموجود دون المعلوم مع ان العلم كما يتجلى به الموجود فكذلك يتجلى به المعلوم ايضاً (فان قيل) ان الشيء وان كان معناه الحقيقي هو الموجود ولكن يستعمل مجازاً بمعنى مايعلم ويخبر عنه فينبغي ان يذكر الشيء مكان المذكور فيعم الموجود والمعلوم (قلنا) لا يصح جعله بالمعنى المجازي لان هذا تعريف العلم فيلزم اخذ المجاز في التعريف مع ان المجازات وكذا الدلالات الالتزامية مهجورة في التعريفات .

**قوله** ﴿اي يتضح﴾ جواب سؤال مقدر وهوان التجلي عبارة عن الحالة العارضة على الاولياء في وقت مراقبتهم فلا يكون لذكره معنى ههنا وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التجلي معناه الاصطلاحي وهو الحالة المخصوصة العارضة على الاولياء في وقت المراقبة وليس كذلك بل المراد منه معناه اللغوي وهو الوضوح ولا شك انه يصح ارادة

الوضوح منه في هذا التعريف .

**قوله** ﴿ويظهر﴾ جواب سؤال مقدر وهوان الوضوح عبارة عن الظهور بعد الابهام فيكون مفاد ذلك ان المعبر في العلم على الشيء ان يكون الابهام موجوداً في ذلك الشيء مع ان الامر ليس كذلك بل العلم يتعلق بمطلق الشيء سواء وجد فيه الابهام قبل اولم يوجد وحاصل جوابه ان الوضوح كما يستعمل في ذلك المعنى فكذلك يستعمل في مطلق الظهور سواء كان مسبقاً بوجود الابهام او لا يكون مسبقاً بوجود الابهام .

**قوله** ﴿ويمكن ان يعبر عنه﴾ جواب سؤال مقدر وهوان المتأدر من المذكور هوان يكون مذكوراً بالفعل فيخرج عن التعريف العلم الذي يتجلى به مالا يكون مذكوراً ، وحاصل جوابه ان ذلك المعنى وان كان متبادراً ولكن المراد من المذكور ههنا ما يمكن ان يذكر ويعبر عنه سواء كان مذكوراً بالفعل او لا يكون مذكوراً بالفعل والعمل بالمتبادر انما يكون اذا لم يمنع منه مانع وههنا وجد المانع وهولزوم عدم جامعية هذا التعريف (فان قيل) المذكور مشتق من الذكر وهو قد يكون بضم الذال ومعناه حينئذ العلم وقد يكون بكسر الدال ومعناه حينئذ التلفظ والتعبير فالمذكور في هذا التعريف من المضموم او من المكسور اجاب عنه الشارح بقوله ان يعبر عنه ، حاصل جوابه ان المذكور مشتق من الذكر بالكسر لا بالضم (فان قيل) ما الوجه للشارح حيث جعل المذكور من المضموم لامن المكسور مع ان كل واحد من الاستعمالين موجود في كلام العرب (قلنا) الوجه للشارح هوان المذكور من الذكر بالكسر متبادر ومن الذكر بالضم غير متبادر ويجب حمل الفاظ التعريف على المتبادر ، او نقول في الجواب الوجه للشارح في ذلك الاختيار هوان المضموم يوههم اختصاص العلم بالقلب فيلزم خروج ادراك الحواس عن التعريف مع ان ادراك الحواس من افراد العلم ، او نقول في الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من المذكور هو المشتق من الذكر بالضم معناه العلم فيكون المذكور بمعنى المعلوم (فان قيل) فعلى هذا يلزم الدور لان المذكور اذا كان مشتقاً من الذكر بالضم يكون معناه المعلوم وهو مشتق من العلم فيكون معرفته موقوفاً على معرفة العلم لان معرفة المشتقات موقوفة على معرفة المبادئ واذا كان مأخوذاً في تعريف العلم يكون معرفة العلم موقوفة على معرفة المعلوم فما هذا الدور (قلنا) لانسلم لزوم الدور لان العلم معناه اليقين على اصطلاح المتكلمين واما الذكر بالضم فهو شامل لليقين والظن والجهل

المركب فيكون معرفة العلم موقوفة على معرفة المذكور ولكن لا يكون معرفة المذكور موقوفة على معرفة العلم ، ونقول في الجواب ان المراد من العلم المعنى الاصطلاحي اى صفة يجلى بها المذكور لمن قامت هى به والمراد من الذكر بالضم معناه اللغوى وهو المعنى المصدري فيكون المراد من المذكور ايضا المعنى اللغوى لا المعنى الاصطلاحي .

**قوله** ﴿ قوله موجوداً كانا ومعدوماً ﴾ جواب سؤال مقدر وهوان المناسب ان يذكر الشئ مكان المذكور لكون الشئ اعرف من المذكور فيكون مناسباً بمقام التعريف ، وحاصل جوابه ان الشئ عند المتكلمين معناه الموجود فلا يشمل هو للمعدوم بخلاف المذكور فانه يشمل الموجود والمعدوم كليهما فلذا اختار المذكور على الشئ وانا قد ذكرنا هذا الاعتراض والجواب فيما سبق (فان قيل) ان البعض من افراد المعدوم هو المحال والمحال يكون معدوماً ذهنياً وخارجاً ولا يكون له صورة في العقل والعلم على الشئ يقتضى وجود صورة ذلك الشئ لان العلم عبارة عن الصورة فى مرتبة القيام (قلنا) انكم حكمتهم بامتناع العلم على المحال فلا بد ان يكون معلوماً لان الحكم على المجهول المطلق محال ، ونقول فى الجواب المحال انما لا يكون معلوماً بالكنه وبكنهه واما بالوجه وبوجهه فيمكن العلم به .

**قوله** ﴿ فيشمل ادراك الحواس ﴾ جواب سؤال مقدر وهوانه ما الوجه للشارح حيث اورد هذا التعريف للعلم ولم يذكر التعريف المشهور للعلم اى صفة توجب تميز لا يحتمل التقيض ، وحاصل جوابه انما اختار هذا التعريف لا التعريف المشهور لان هذا التعريف شامل للتصديقات الغير اليقينية بخلاف التعريف المشهور فانه غير شامل للتصديقات الغير اليقينية وايضا شمول هذا التعريف للتصورات ظاهر لا ضعف فيه بخلاف التعريف المشهور فان شموله للتصورات ضعيف لكون المعنى عليه للشمول ضعيف لان المعنى عليه لذلك الشمول هو عدم وجود التقيض للتصور مبنى عليه لكثير من الاحكام المنطقية (فان قيل) شمول هذا التعريف لادراك الحواس غير ظاهر لان ذلك انما يصح لو كانت الحواس ثابتة عند اهل الكلام وليس كذلك لعدم ثبوت الحواس الباطنة عند اهل الكلام (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الحواس الباطنة او الحواس المطلقة اعم من ان تكون ظاهرة او تكون باطنة وليس كذلك بل المراد من الحواس ههنا هى الحواس الظاهرة ولا شك ان الحواس الظاهرة ثابتة عند جميع واعتراض العلامة الخيالى بان عد ادراك الحواس الظاهرة من العلم يخالف العرف



واللغة فانه لا يسمى في العرف وفي اللغة البهائم علماء مع وجود ادراك الحواس الظاهرة فيها وأجيب عنه بان ادراك الحواس الظاهرة للبهائم خارج عن هذا التعريف لان كلمة من في التعريف لذوى العقول البهائم غير عقلاء فلا يلزم من شمول هذا التعريف لادراك الحواس الظاهرة للعقلاء شموله لادراك الحواس الظاهرة من البهائم ونقل عبد الحكيم السيالكوتي الرد عن العلامة الخيالي على هذا الجواب بان هذا الجواب لا يكون مفيداً لانه راجع الى الاصطلاح ومجرد تحكم ، اجاب عن هذا الاعتراض عبد الحكيم السيالكوتي بان عد ادراك الحواس الظاهرة من العلم صحيح ولا يكون هذا مخالفاً مع العرف واللغة لان المنفى عن البهائم في العرف واللغة انما هو العلم الغير الاحساسى ولا شك انه يصح نفى هذا العلم من البهائم وليس المنفى عنها في العرف واللغة العلم الاحساسى اى العلم المدرك بالحواس الظاهرة وذكر البعض الجواب عن هذا الاعتراض انقل عند الحكيم السيالكوتي ذلك الجواب وهوان المراد من ادراك الحواس الظاهرة هو ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساسى ولا شك ان ادراك العقل بالحواس لا يكون موجوداً في البهائم فلا يلزم المخالفة عن العرف واللغة بعد ادراك الحواس من العلم لان هذا الادراك للحواس لا يكون شاملاً للبهائم .

**قوله** ﴿من التصورات والتصديقات﴾ (فانقيل) ان كلمة من في قوله من التصورات والتصديقات للبيان فيكون هذا بيان لادراك الحواس وادراك العقل مع انه لا يصح ان يكون بياناً لادراك الحواس لان الموصوف بالتصور والتصديق هو ادراك العقل واما ادراك الحواس الظاهرة فلا يوصف بالتصور والتصديق (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان هذا بياناً لكل واحد من ادراك الحواس وادراك العقل وليس كذلك بل هو بيان لادراك العقل فقط فيصح كونه بياناً (فانقيل) لمالم يكن ادراك الحواس الظاهرة موصوفاً بالتصور والتصديق فلا يصح حصر العلم في التصور والتصديق لوجود قسم ثالث وهو ادراك الحواس الظاهر وهو ليس بتصور ولا تصديق (قلنا) ان من حصر العلم الحسولى في التصور والتصديق لا يعد ادراك الحواس الظاهرة من العلم فاذا لم يكن هذا الادراك من العلم فلا يوجد للعلم قسم ثالث حتى يكون الحصر باطلاً واما من عد ادراك الحواس الظاهرة من العلم فلا يكون العلم منحصراً عنده في التصور والتصديق .

**قوله** ﴿وغير اليقينية﴾ اعلم ان التصديق عبارة عن الكيفية الراجحة او الجازمة ثم هو

على اربعة انواع من الظن واليقين والتقليد والجهل المركب ووجه الحصر فى هذه الاقسام الاربعة هو ان التصديق لا يخلو اما ان يكون كيفية راجحة او كيفية جازمة فالاول هو الظن والثانى لا يخلو اما ان يكون ثابتاً ولا يكون ثابتاً فعلى الاول لا يخلو اما ان يكون مطابقاً مع الواقع او لا يكون مطابقاً مع الواقع فان كان مطابقاً مع الواقع فهو اليقين وان لم يكن مطابقاً مع الواقع فهو الجهل المركب فان لم يكن ثابتاً فهو التقليد والمراد من الثبوت هو عدم زوال بتشكيك المشكك .

**قوله** ﴿صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض﴾ حاصل هذا التعريف ان العلم امر قائم بالنفس يوجب امرأ بها تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر قال العلامة الخيالى المراد من النقيض هو نقيض التميز والاحتمال صفة لمتعلق ذلك التميز ثم التميز فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان (فان قيل) لما كان الاحتمال صفة المتعلق التميز لا للتمييز فلا يصح توصيف التميز به ، اجاب عنه العلامة الخيالى بقوله وانما وصف التميز به مجازاً ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان توصيف التميز بالاحتمال بطريق الحقيقة وليس كذلك بل هذا التوصيف انما هو بطريق المجاز ولما جعل العلامة الخيالى الاحتمال صفة المتعلق دون التميز ودون الصفة اندفع اعتراض آخر وهو ان الاحتمال لا يخلو اما ان يكون صفة الصفة او يكون صفة التميز وكلاهما باطلان اما الاول فلان الصفة موجبة التميز وموجب الشيء لا يحتمل نقيض ذلك الشيء والا يلزم اجتماع النقيضين فيكون نفى الاحتمال لغواً وعيباً لان ذلك النفى ظاهر وايضاً يشمل حينئذ هذا التعريف للتصديقات الغير اليقينية لان كل واحد من تلك التصديقات صفة تميزاً تميزاً ولا يحتمل تلك الصفة نقيض ذلك التميز والا يلزم اجتماع النقيضين واما الثانى فهو انه يصير هذا النفى لغواً وعيباً لان المراد من النقيض هو نقيض التميز ولا شك ان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه عدلك ظاهر وايضاً يصدق حينئذ هذا التعريف على التصديق الغير اليقينية لان التميز فى الكل لا يحتمل نقيض نفسه ووجه الاندفاع هو ان الاحتمال لا يكون صفة لواحد من هذين الامرين اى الصفة والتمييز بل صفة لمتعلق التميز واعتراض على هذا التعريف عبد الحكيم السيالكوتى خمسة اعتراضات ، ثم اجاب عن الكل ، اما الاول فهو ان على هذا التعريف يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة بل ما يوجب الصورة مع

ان الامر ليس كذلك لان العلم عبارة عن الصورة القائمة فى الذهن اى الصورة فى مرتبة القيام والجواب عنه ان عند من عرف العلم بهذا التعريف لاتكون الصورة علماً بل يلتزم على نفسه ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى فى النفس الناطقة بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق فالعلم عند اصحاب هذا التعريف عبارة عن الحالة الادراكية تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلق بها والاعتراض الثانى انه على هذا يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمين للعلم وذلك لان التصور عبارة عن صورة الشئ فى مرتبة القيام من الذهن والتصديق عبارة عن النفى والاثبات اى عن النسبة التامة الخيرية فى مرتبة القيام بالذهن سواء كانت سلبية او ايجابية بشرط ان يكون صورة النسبة القائمة بالذهن مكيفية بالكيفية الازعانية والجواب ان مراد المعترض لا يخلو اما ان يكون مراده ان العلم لا يكون حينئذ منقسماً الى التصور والتصديق بالذات او يكون مراده ان العلم لا يكون حينئذ منقسماً اليهما اصلاً اى لا بالذات ولا بالواسطة فان كان المراد الاول فسلم ولكن ذلك لا يضرنا لان انقسام العلم الى التصور والتصديق ليس بالذات وان كان مراده الثانى فلانسلم ان العلم لا ينقسم اليهما لان العلم منقسم اليهما بالواسطة لان تلك الصفة باعتبار انه موجب للنفسى والاثبات تصديق وباعتبار انه موجب للصورة غير النفى والاثبات تصور والثالث ان القول بان المراد من التميز الصورة لا يصح لان وجود الصورة فرع الوجود الذهنى مع ان المتكلمين منكرون الوجود الذهنى فالوجود عندهم منحصر فى الوجود الخارجى والجواب ان الوجود الذهنى على نوعين الاول ان يكون الموجود فى الذهن مشابهاً مع الموجود الخارجى فى تمام الماهية ويكون مماثلاً معه والنوع الثانى ان يكون الموجود فى الذهنى الشبه والمثال للموجود الخارجى ولا يكون مشاركاً معه فى الماهية والمتكلمون انما ينكرون عن النوع الاول للوجود الذهنى دون النوع الثانى والرابع ان ارادة الصورة والنفى والاثبات من التميز خلاف الظاهر، والجواب ان هذا مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السانع فانه يفهم ان المراد من التميز الصورة او النفى والاثبات لا المعنى المصدري اى كون الشئ مميزاً للقطع واليقين ان المحتمل للنقيض هو الصورة والنفى والاثبات لذلك المعنى المصدري، والخامس ان المعلوم من ذلك التعريف ان بين النفى والاثبات تناقض وهما نقيضان مع انهما لا يكونان نقيضين لان حكم النقيض ان لا يجوز ارتفاعهما عن شئ ولا يجوز وجود الواسطة بينهما مع ان

النفسى والا ثبات لا يكونان كذلك لان فى صورة الشك لا يوجد احدهما والجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاثبات ادراك ان النسبة واقعة ومن النفسى ادراك ان النسبة ليست بواقعة ويكون كل اوحـد من الادراكين بطريق الازعان وليس كذلك بل المراد من الاثبات والنفسى معناهما اللغوى فيكون الاثبات عبارة عن اثبات احد الطرفين والآخـر والنفسى عبارة عن عدم اثبات احد الطرفين للآخر .

**قوله** ﴿فانه كان شاملاً لادراك الحواس بناءً على عدم التقيد بالمعانى﴾ (فان قيل) ان الشمول لادراك الحواس الظاهرة انما هو لاجل عدم التقيد بالمعانى لانه لو قيد هذا التعريف بقيد المعانى ويقال صفة توجب تمييزاً بين المعانى لا يحتمل النقيض لكان هذا التعريف شاملاً لادراك الحواس لان المعنى ما يقابل اللفظ والمحسوسات لاجل كونها مقابلاً للالفاظ داخله فى المعنى فادراك الحواس ايضاً يوجب تمييزاً بين المعانى وهى المحسوسات (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المعنى ههنا مقابل اللفظ وليس كذلك بل المعنى مقابل العين فالمراد من الاعيان المحسوسات باحدى الحواس الخمسة الظاهرة والمراد من المعانى ما لا يكون محسوسة باحدى الحواس الخمسة فعلى هذا لا تكون المعانى شاملة للمحسوسات فعلى هذا لو قيد هذا التعريف للزم خروج ادراك الحواس الظاهرة من التعريف واما اذا لم يقيد ذلك التعريف بذلك القيد فكان هذا التعريف شاملاً لادراك الحواس لان المعنى حينئذٍ هكذا ان العلم صفة توجب تمييزاً سواء كان بين المعانى او بين الاعيان اى المحسوسات لا يحتمل النقيض ثم ان المتقدمين ذكروا فى تعريف العلم قيد المعانى وأريد بالمعانى مقابل الاعيان اى المحسوسات باحد الحواس الخمسة الظاهرة فعلى هذا يخرج ادراك الحواس الظاهرة عن هذا التعريف وهذا هو مختار صاحب المواقف واما المتأخرون من المتكلمين فتركوا هذا القيد عن التعريف والباعث على ذلك الترك هو ان المختار عند الشيخ الاشعرى هو ان ادراك الحواس الخمسة الظاهرة علم فعلى تقدير التقيد بالمعانى يلزم خلاف مذهب الاشعرى ويرد على مذهب المتقدمين ان الجزئيات المحسوسات تدرك علماً وتدرك احساساً ويخرج عن التعريف على تقدير التقيد بالمعانى كل واحد من الادراكين فاما خروج الادراك الاحساسى عن التعريف لا بأس به لان ذلك مذهبهـم ومقصودهم بذكر ذلك القيد واما خروج الادراك العلمى عن هذا التعريف فلا يجوز لان هذا من افراد المعرف فلا بد ان

يكون هذا التعريف شاملاً له فخروجه عن ذلك التعريف يستلزم ان لا يكون هذا التعريف جامعاً لافراده مثال ادراك الجزئى علماً كادراك زيد قبل رؤيته بالصفات الكلية بحيث يكون المفهوم المركب من هذه الصفات صادقاً على زيد فقط كما ان يقال انه فلان ابن فلان ذواوجه الاسود ولحية طويلة من قوم قيس من الشام ومثال ادراك الجزئى احساساً كادراك زيد بعد رؤيته بان يتعلق الادراك بنفس الهوية الخارجية المشتملة على العوارض الخارجية واماوجه الخروج فلان زيد ليس من قبل المعانى بل من قبيل الاعيان (قلنا) الجزئى اذا كان امتياز به بالعوارض الكلية المنحصرة مجموعها فى ذلك الجزئى يكون من قبيل المعانى لامن قبيل الاعيان واما اذا كان امتياز به بالعوارض المشخصة المختصة كل واحد منها بذلك الجزئى فيكون من الاعيان واذا كان الامر كذلك فلا يخرج عن تعريف العلم على تقدير تقيده بقيد المعانى ادراك الجزئى علماً فيكون ذلك التعريف جامعاً لافراده ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض لا يكون وارداً على المتأخرين (فان قيل) ان ادراك الجزئى بعد غيبته عن الحواس لا يكون علماً ولا يكون احساساً مع الادراك لا يخلو عن هاتين الحالتين اما انه لا يكون علماً لانه عين مدرك بوجه جزئى والمعتبر فى العلم ان يكون الشيء المدرك من المعانى واما انه لا يكون احساساً فلغيوبته عن الحواس الظاهرة وزوال المشاهدة واجاب عن هذا الاعتراض المشى احمد فى حاشية قوله احمد على الخيالى بان المدرك والاً وبالذات بعد الغيوبة هو الامر الخيالى ولا شك انه من قبيل المعانى فيكون هذا الادراك علماً ولكن لاجل مطابقة هذا الامر الخيالى مع الخارجى اى زيد الغائب وكون وسيلة الى معرفة اشتبه الحال فلم يلزم كون هذا العلم خارجاً عن الادراك علماً وعن الادراك احساساً لكونه داخلياً فى الاول ورد على هذا الجواب عبدالحكيم السيالكوتى وهوان المدرك ماتعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالعلم هى الصفة وتميزه الصورة فالامر الخيالى انما كان مدركاً اذا اوجب العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وهئنا ليس كذلك لان الامر الخيالى هو الصورة التى هى آلة للعين الغائب وهذه الصورة وهذه الصورة لا تكون ملحوظة بالذات ولم يحصل صورتها فى الذهن بل الحاصل فيه هى هذه الصورة بنفسها وهئنا جواب آخر عن ذلك الاعتراض ، حاصلة ان الادراك بعد الغيبة من قبيل الاحساس لان الادراك الاحساس عبارة عن الادراك الذى يكون للحواس فيه مدخل ولا شك ان للحواس مدخل فى هذا

الادراك واما الحضور والمشاهدة فليس بشرط في الادراك الاحساس والمنتهى ههنا هو الامر الثاني لا الامر الاول .

**قوله** ﴿ وللتصورات بناءً على انها لانقائض لها ﴾ (فان قيل) المعتبر في العلم المعروف بذلك التعريف هو عدم النقيض لتمييز لا عدم النقيض للعلم الذي هو عبارة عن الصفة المذكورة ويعلم من هذا البناء ان المعتبر في العلم هو ان لا يكون احتمال النقيض لعين العلم لان التصورات من قبيل العلم وقال الشارح لانقائض للتصورات اجاب عنه العلامة الخيالي بان في عبارة الشارح حذف المضاف وهو اللفظ تميز فيكون التقدير لانقائض لتمييزها اي لتمييز التصورات فيعلم من هذا البناء ايضاً ان المعتبر في العلم عدم وجود النقيض للتمييز وههنا جواب آخر نقله العلامة الخيالي وهو ان البناء المذكور صحيح لان المعتبر في العلم ليس عدم احتمال نقيض التميز بل المعتبر فيه هو عدم احتمال نقيض الصفة ولا شك ان الصفة علم (فان قيل) فعلى هذا يشمل هذا التعريف جميع انواع العلم لعدم وجود النقيض للصفة في جميع انواع العلم لان الصفة لاجل كونها حالة ادراكية بسيطة مفردة ولانقائض للمفردات اجاب عبد الحكيم السيالكوتي عن هذا الاعتراض بان هذا انما كان وارداً لو كان مراد من اجاب بهذا الجواب من الصفة الحالة الادراكية وليس كذلك بل مراده من الصفة الصورة في مرتبة القيام في التصورات والنفي والاثبات في التصديقات اي النسبة في مرتبة القيام بالذهن ولا شك انه لا يدخل في هذا التعريف حينئذ التصديقات الغير اليقينية (فان قيل) فعلى هذا يلزم الاتحاد بين الموجب بصيغة اسم الفاعل وبين الموجب بصيغة اسم المفعول لان التميز ايضاً صورة في التصورات ونفي واثبات في التصديقات واجاب عبد الحكيم السيالكوتي عن هذا ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التميز الصورة ولنفي والاثبات وليس كذلك بل المراد من التميز معناه المصدري اللغوي وهو الكشف والايضاح فلا يلزم الاتحاد المذكور ونقل العلامة الخيالي جواباً آخر عن اصل الاعتراض ، حاصله ان البناء المذكور صحيح بدون تقدير المضاف في عبارة الشارح وايضاً نسلم ان المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز ولكن عدم نقيض التميز فرع لعدم نقيض التصور فاذا لم يوجد للتصور نقيض لا يوجد للتمييز ايضاً نقيض ولكن در على هذا الجواب العلامة الخيالي باننا لانسلم الفرعية لعدم وجود الاتحاد بين الصفة التي يراد منها التصور والتصديق وبين التميز لوجود التباين بينهما لان المراد من الصفة

الحالة الادراكية والمراد من التميز الصورة في التصورات والنفي والاثبات في التصديقات ولاشك ان عدم نقيض احد المتباينين لا يستلزم عدم نقيض المتباين الآخر (فان قيل) ان الاتحاد وان لم يكن موجوداً بين الصفة والتمييز ولكن وجدت العلامة بينهما وهي الايجاب لان الصفة موجبة للتمييز (قلنا) هذه العلامة غير مؤثرة في ثبوت تلك الفرعية لان التصديق الغير النقيضي موجب والنفي والاثبات موجب ومع ذلك ان الاول لا يكون له نقيض لكونه عبارة عن الحالة الادراكية بخلاف الثاني فان النفي نقيض الاثبات وبالعكس وذكر العلامة الخيالي اعتراضاً آخر على المبني عليه لشمول هذا التعريف للتصورات حاصلة ان هذا المبني عليه وهو عدم النقيض للتمييز في التصورات لا يصح كونه مبني عليه لهذا الشمول لان المتقرر ان المبني لا يوجد بدون المبني عليه والالم يكن المبني عليه مبني عليه وههنا الشمول للتصورات يوجد بدون هذا المبني عليه فانه لو سلم ان لتمييز التصور نقيض فايضاً لا يحتمل متعلق هذا التمييز نقيض ذلك التمييز لان المراد من التميز الصورة والمراد من متعلق التمييز هي الماهية المتصورة ولاشك ان كل ماهية لا يحتمل غير صورته فلو كان لصورة نقيض فايضاً الماهية لا يحتمل نقيض تلك الصورة فالتصورات داخلية في هذا التعريف سواء كان التمييزها نقيض اولاً لان المعتبر في العلم على التعريف المذكور عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز ولاشك ان عدم احتمال المتعلق ثابت سواء وجد نقيض لتمييز التصورات اولم يوجد فان الانسان المتصور بالحيوان الناطق لا يصح ان يتصور بالحيوان ناطق لامتناع وجود الكنهين لشيء واحد ثم اجاب العلامة الخيالي عن هذا الاعتراض وحاصل جوابه ان التصور قد يكون بالكنة وقد يكون بالوجه فالتصور بالكنة يدخل في هذا التعريف سواء وجد النقيض لتمييزه اولم يوجد لان متعلق لتمييز وهو الماهية المتصورة لا يحتمل غير صورته والالزم ان يكون لشيء واحد كنهان واما التصور بالوجه فيدخل في هذا التعريف اذالم يكن النقيض لتمييز التصور فانه يصدق عليه ان هذا التصور صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلق ذلك التمييز وهو الماهية المتصورة نقيض ذلك التمييز لعدم وجود النقيض لذلك التمييز واما اذا كان النقيض موجوداً لتمييز هذا التصور فلا يدخل حينئذ هذا التصور في هذا التعريف لان الماهية المتصور بالوجه يحتمل نقيض الضاحك وهو اللاضاحك لان اللازم من ذلك هو تعدد الوجه للماهية المتصورة ولا بأس بذلك لان الممنوع هو تعدد الكنهه واما تعدد الوجوه فلا يكون ممنوعاً



فالْمَبْنَى عليه المذكور انما لمجموع التصورات لاكل واحد ولاشك ان مجموع التصورات لا يدخل في هذا التعريف بدون هذا المبنى عليه ، واجاب العلامة الخيالى عن ذلك الاعتراض ثانياً وحاصل ذلك الجواب هو ان المبنى عليه هو الموقوف عليه ولكن الاعتراض المذكور انما كان وارداً لو كان المراد من التوقف المعنى الحقيقى اى لولاه لامتنع وليس كذلك بل المراد منه التوقف بالمعنى المجازى اى ان وجد فوجد وعلى هذا التقدير يجوز التعدد فى المبنى عليه ويجوز حصول المبنى بدون المبنى عليه المعين لجواز ان يحصل بالمبنى على الآخر فالْمَبْنَى عليه لدخول التصورات فى التعريف المذكور للعلم امران الاول المبنى عليه الواقعى على زعم المتكلمين وهو عدم وجود النقيض لتمييز التصورات والثانى المبنى عليه الفرض وهو عدم احتمال متعلق التميز نقيض التميز ولما قلنا ان الاول واقعى والثانى فرضى اندفع اعتراض آخر كان يرد ههنا وهو انه لما كان المبنى عليه للتصورات امران فما الوجه للشارح حيث ذكر الاول ولم يذكر الثانى ووجه الاندفاع هو ان الاول واقعى والثانى فرضى فالاول احق بالذكر من الثانى .

**قوله** ﴿على ما زعموا﴾ (فان قيل) لا يصح ذكر الزعم ههنا لان المتكلمين جازمون على ان الانقايض للتصورات والزعم انما يشتمل فى مقام عدم الجزم ، اجاب عنه الناكث ان ذكر الزعم انما هو لتضعيف مذهبهم بان مذهبهم ضعيف ولاشك ان هذا المطلوب لا يحصل الا بذكر الزعم (فان قيل) لا يحصل ذلك المطلوب بذكر الزعم لان الزعم هو القول الباطل لا القول الضعيف فالزعم يدل على الاول والمطلوب ههنا هو الثانى (قلنا) الزعم مشترك بين القول الباطل والقول الضعيف فاستعمال الزعم يدل على الضعف لان المراد من الزعم هو القول الضعيف (فان قيل) لما كان الزعم مشتركاً بين القول الباطل وبين القول الضعيف ولا بد لارادة احد المعيين من المشترك من قرينة فماهى ههنا (قلنا) القرينة على ذلك هو وجود التوجيه لصحة قولهم فالضعف لاجل ان قولهم فاسد بحسب الظاهر وعدم النطلان لاجل وجود توجيه الصحة ثم ان العلامة الخيالى بين دليل ضعف قول المتكلمين بان لانقايض للتصورات وهو ان هذا القول يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض المتساويين متساويان فان المتساويين من قبيل التصورات وقس اضيف نقيضين اليهما فمثال المتساويين كالانسان والناطق ومثال النقيضين لهما هو اللانسان واللائناطق فلولم يكن للتصورات نقايض

يلزم بطلان هذه القاعدة وقال المتقدمون من اهل الميزان في تعريف عكس النقيض بان عكس النقيض عبارة عن اخذ نقيض الموضوع محمولاً وبالعكس اى اخذ نقيض المحمول موضوعاً والموضوع والمحمول من قبيل التصورات وقد أضيف اليها النقيض في هذه القاعدة فلولم يكن للتصورات نقيض يلزم بطلان هذه القاعدة ويرد على اليل العلامة الخيالى اعتراض ، حاصلة ان التقريب غير تام لان قواعد المنطق لا تخلو اما ان تكون حقة او تكون باطلة فعلى الاول تقدير الدليل هكذا ان قول المتكلمين باطل فالثابت بهذا الدليل انما هو بطلان قول المتكلمين لضعف قول المتكلمين مع ان المطلوب هو الثانى دون الاول وعلى الثانى يكون تقدير الدليل هكذا ان قول المتكلمين يبطل كثيراً من قواعد المنطق الباطلة وكل ما يكون مبطلاً للبطل فهو حق ينتج ان قول المتكلمين حق فالثابت بهذا الدليل هو حقائية قول المتكلمين لضعفه مع ان المطلوب هو الثانى دون الاول (قلنا) ان قواعد المنطق حقة وقول المتكلمين مبطل لها ولكن بحسب الظاهر لا بحسب الواقع ونفس الامر وكل ما يكون مبطلاً للحق بحسب الظاهر دون الواقع يكون ذلك ضعيفاً ينتج ان قول المتكلمين ضعيف لا باطل فثبت المطلوب اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان النقيضين مفسران بالتفسيرين الاول ان النقيضين هما الامران المتمانعان لذاتهما بحيث لو تحقق احدهما فى نفس الامر يرتفع الآخر فيه مثل زيد قائم وزيد ليس بقائم فانهما متمانعان فلو وجد قيام زيد فى نفس الامر ارفع عدم قيامه عن نفس الامر وكذا بالعكس والتفسير الثانى ان النقيضين هما الامران المتنافيان لذاتهما بحيث لا يصدق على شىء واحد ولا يكون بينهما تمنع ويجوز ان يكون كل واحد منهما موجوداً فى نفس الامر فالنقيض للتصور بالمعنى الاول حير موجود لعدم وجود التمانع بين التصورات مثل الانسان والالانسان فانهما لا يكونان متمانعين لوجود كل واحد منهما فى نفس الامر واما النقيض بالمعنى الثانى فموجود للتصورات لان بين الانسان والالانسان منافات ولا يصدقان على شىء واحد فمراد المتكلمين من النقيض المعنى الاول ومراد اهل الميزان من النقيض هو المعنى الثانى فلا شك ان قول المتكلمين يبطل قواعد المنطق بحسب الظاهر دون الواقع ونفس الامر واعتراض ههنا عبد الحكيم السيالكوتى بانا لانسلم انه لانقيض للتصورات بالمعنى الاول بل موجود فان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبه عنه كل واحد منهما من قبيل التصورات ومع ذلك بينهما تمنع لا يوجد ان فى نفس الامر بل

وجود احدهما فى نفس الامر يستلزم ارتفاع الآخر فيه ثم اجاب عنه بانه لا يخلو اما ان لوحظ كل واحد منهما من حيث انه رابطة بين الطرفين وآلة لتعرف حالهما فالتناقض بينهما تناقض بين القضايا لابين التصورات اما ان لوحظ من حيث ان كل واحد منهما مفهوم من المفهومات وحمل على زيد مثل زيد منسوب اليه الانسان وزيد ليس ينسب اليه الانسان فالتناقض بينهما هو تناقض بين القضايا لابين التصورات فثبت انه لاتناقض بين التصورات بالمعنى الاول وذكر العلامة الخيالى وجهًا آخر لضعف قول المتكلمين وهوانه لولم يكن للتصورات نقايض يلزم دخول جميع التصورات فى تعريف العلم سواء كانت تلك التصورات مطابقة مع معلومها اولاتكون مطابقة مع معلومها مع ان بعض التصورات لا يكون من افراد العلم وهى التصورات الغير المطابقة لان المطابقة مع معلوم كما اذا رئينا الحجر من بعيد واخذنا منه صورة الانسان فهذه الصورة فى مرتبة القيام علم وتصور ومعلومه هو الحجر ولاتكون هذه الصورة مطابقة مع الحجر لان هذه الصورة هى الصورة الانسانية لا الصورة الحجرية وأجيب عن هذا الوجه للضعف باننا لانسلم عدم مطابقة التصور لمعلومه بل المطابقة موجودة لان الصورة الانسانية فى مرتبة من حيث القيام بالذهن علم وتصور ومعلومه ليس الحجر بل معلومه هو الانسان ولاشك ان هذه الصورة مطابقة له وانما الخطأ فى الحكم وهوان هذه الصورة صورة لذلك المبرئى الذى هو الحجر فالمطابقة موجودة فى جميع التصورات فيصح دخول جميعها فى تعريف العلم قال عبدالحكيم السيالكوتى ههنا سؤال مشهور وهوان مدار المطابقة لا يخلو اما الشئ الذى يؤخذ منه الصورة او الشئ الذى يكون تلك الصورة صورة له فعلى الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة فى الصورة التصويرية من غير ملاحظة الحكم والالتفات الى ذلك الشئ فيعلم ان الشئ الاول لا يكون مداراً للمطابقة وعلى الثانى يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة كما ان التصور لا يتصف بذلك لان كل صورة تصديقية تكون مطابقة لماهى صورة له فان الصورة التصديقية فى قولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لماهى صورة له وهى ثبوت الاستغناء للعالم عن المؤثر مع ان بعض التصديقات متصفة بالمطابقة وبعضها غير متصفة بالمطابقة بل متصفة بعد تصويرية المطابقة كالجعليات المركبة ، ثم اجاب عنه ان بين التصور والتصديق فرق لان معلوم كل صورة تصويرية واقع فى نفس الامر فان كل متصور ماهية من الماهيات فى نفس الامر مع قطع النظر عن فرض العقل وانما الممتنع هو وجود بعض

الماهيات فى الخارج فيكون كل صورة تصورية مطابقة مع الواقع ونفس الامر واما معلوم الصورة التصديقية فهو قد يكون واقعا فى نفس الامر وقد لا يكون واقعا فى نفس الامر فلا يكون كل صورة تصديقية مطابقة مع الواقع ونفس الامر بل بعضها مطابقة مع الواقع ونفس الامر وبعضها لا مثال الاول العالم حادث ومثال الثانى العالم قديم ثم اورد العلامة الخيالى اعتراضا على الجواب الذى اُجيب عنه عن الوجه الثانى لضعف قول المتكلمين ، وحاصل ذلك الاعتراض ان التصور على نوعين الاول التصور بوجهه وهوان يحصل الوجه فى الذهن ويكون المقصود معلومية ذلك الوجه بذلك الوجه ويقال لهذا التصور التصور بكنهه ان كان الحاصل الذاتيات ويقال له التصور بوجهه ان كان الحاصل العرضيات والثانى التصور بالوجه وهوان يكون المقصود معلومية الشيء بالوجه الحاصل فى الذهن فاذا أخذ من الحجر صورة الانسان يكون تصور الانسان بكنهه او بوجهه ويكون تصور الحجر بالكنه او بالوجه فالمعلوم فى الاول الانسان وفى الثانى الحجر فالمطابقة مع الانسان يكون فى الاول وفى الثانى يكون مع الحجر مع ان الصورة الانسانية غير مطابقة مع الحجر فيكون هذا التصور غير مطابق مع ان تعريف العلم صادق عليه ولا يكون علما لعدم وجود المطابقة فيه مع ان المعتبر فى العلم المطابقة مع المعلوم والجواب عن هذا الاعتراض هو ان الواجب فى مطلق العلم سواء كان تصورا او تصديقا واذا كان تصورا فاعم من ان يكون بالوجه او يكون بوجهه هى المطابقة مع المحكى عنه ولكن المحكى عنه فى التصديقات الشيء الخارجى فلذا قد توجد فيها المطابقة وقد لا توجد واما المحكى عنه فى التصورات فهو المعلوم بالذات اى الصورة فى مرتبة من حيث هى هى ولا شك ان المطابقة موجودة فى جميع التصورات مع المعلوم بالذات وفى مادة اخذ الصورة الانسانية من الحجر الصورة مطابقة مع المعلوم بالذات .

**قوله** «لكنه لا يشمل غير اليقينيّات من التصديق» وذلك لان متعلق التمييز يحتمل نقيض التمييز فى هذه الثلاثة من الظن والتقليد والجهل المركب (فان قيل) نسلم وجود الاحتمال فى الظن لعدم وجود الجزم فيه بل الموجود فيه الرجحان فيكون متعلق التمييز محتملا لنقيض التمييز عند الظان لانه لا بد فى الظن من تجويز الجانب المقابل (قلنا) هذا انما كان واردا لو كان مرادنا من احتمال النقيض هو الاحتمال فى الحال وليس كذلك بل مراده اعم من ان يكون متعلق محتملا للنقيض فى الحال كما فى الظن او فى المآل كما فى التقليد

والجهل المركب فانه يجوز يظهر للتقليد دليل على خلاف ما اعتقده بطريق التقليد وكذا يجوز ان يظهر للمعتقد الضعف فى الدليل فى صورة الجهل المركب فيزول حينئذ اعتقاده .

**قوله** ﴿لكن ينبغي ان يحمل التجلى﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان التعريف الاول للعلم لا يكون مانعاً عن دخول الغير لان العلم عندهم خلاف الظن فلا يكون الظن عندهم علماً مع ان ذلك التعريف يشمله ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التجلى مطلق الانكشاف اى سواء كان ذلك الانكشاف تاماً او ناقصاً وليس كذلك بل المراد من التجلى هو الانكشاف التام الذى لا يكون شاملاً للظن فيكون التعريف مانعاً عن دخول الغير او يقال فى تقدير الاعتراض هكذا بان التعريف الاول باطل لانه مخالف عن اصطلاح المتكلمين وذلك لان اصطلاحهم قائم على ان الظن ليس علماً وذلك التعريف يشمل الظن فيترد من ذلك ان يكون الظن ايضاً علماً وهو خلاف اصطلاحهم ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التجلى مطلق الانكشاف اى سواء كان تاماً او غير تام وليس كذلك بل المراد من التجلى هو الانكشاف التام فلا يكون هذا التعريف شاملاً للظن حتى يلزم الخلاف عن اصطلاحهم او يقال ان هذا الكلام من الشارح دفع وهم من يتوهم ان المختار عند الشارح يكون التعريف الاول لانه قدمه والتقديم من امارات الترجيح مع ان التعريف الاول خلاف اصطلاح القوم لانه شامل للظن والظن فى اصطلاحهم لا يكون لا يكون علماً فدفع ذلك الوهم بان المختار عنده هو التعريف الثانى ويرجع التعريف الاول الى الثانى بان يحمل التجلى فى التعريف الاول على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن .

**قوله** ﴿اى المخلوق﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان الخلق عبارة عن الابداع ولا شك ان الابداع امر انتزاعى والامور الانتزاعية لا تكون من ذوى العلم لان العالم لا بد ان يكون قائماً بذاته موجوداً بالفعل مجرداً عن المادة وظلماتها ويكون ذلك التجرد فيه بلا عمل عامل فلا يكون العرض عالماً لعدم قيامه بذاته بل قائم بالغير وكذا لا يكون المعدوم حال عدمه عالماً لانه لا يكون موجوداً بالفعل وكذا لا يكون الجسم عالماً لعدم يعجده عن المادة وكذا لا تكون الصورة الحاصلة فى الذهن عالماً وان كانت مجردة ولكن لا يكون التجرد فيه بلا عمل عامل بل يكون ذلك بعمل العامل فالخلق معناه الابداع لا يكون قائماً بذاته فلا يثبت له العلم وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان الخلق بمعناه المصدرى وليس كذلك بل هو

مؤول بمعنى المخلوق ولاشك ان المخلوق يصح اتصافه بالعلم .

**قوله** ﴿من الملك والانس والجن﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان المخلوق يشمل الجمادات ايضاً فيلزم ان تكون الجمادات ايضاً عالمة مع ان الامر ليس كذلك وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من المخلوق مطلق المخلوق سواء كان من ذوى العقول او غيره وليس كذلك بل المراد من المخلوق هو المخلوق الخاص اى الملك والجن والانس ولاشك ان هذه الانواع الثلاثة من المخلوق ذوى العقول (فان قيل) كما ان هذه الانواع الثلاثة من المخلوق من اصحاب العلم فكذلك الشياطين ايضاً من ذوى العلم فلا يصح اقتصار الشارح على هذه الانواع الثلاثة (قلنا) ان الشياطين داخلون فى الجن وليس الشياطين نوعاً آخر من المخلوق غير الجن فذكر الجن ذكر الشياطين فلم يقع فى كلام الشارح الاقتصار على ماعدا الشياطين (فان قيل) ههنا مذهبان الاول ان الشياطين من قبيل الجن ولا يكونون نوعاً آخر والثانى ان الشياطين نوع آخر ولا يكونون داخلين فى الجن فلا يصح كلام الشارح بالنظر الى هذا المذهب الثانى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان كلام الشارح مبنياً على هذا المذهب الثانى او كان الشارح ملتزماً على نفسه لهذا المذهب الثانى او كان اتباع المذهب الثانى لازماً على الشارح وليس كذلك بل كلامه مبنى على المذهب الاول ولاشك ان كلامه يصح عند ابتناؤه على المذهب الاول .

**قوله** ﴿قونه بخلاف علم الخالق تعالى﴾ اعلم ان فى قوله للخلق احتمالين الاول انه قيد للعلم فيكون المعنى ان الاسباب العلم المخلوق ثلاثة بخلاف علم الخالق فانه الذاته تعالى ولا يكون بواسطة سبب من الاسباب واثانى ان قوله للخلق قيد الاسباب اى اسباب العلم الثابتة تلك الاسباب للخلق والشارح اختار الاحتمال الاول وذكر عصام هذا الاحتمال الثانى .

**قوله** ﴿فانه لذاته﴾ (فان قيل) ان الضمير المجرور فى قوله لذاته لا يخلو اما ان يكون راجعاً الى العلم او يكون راجعاً الى الخالق تعالى فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون اللام فى قوله لذاته للتعليل الحقيقى او يكون للتعليل المجازى فعلى الاول يلزم ان العلم معلولاً لنفسه وذلك باطل لان كون الشئ علّةً لنفسه باطل وعلى الثانى يكون المعنى ان العلم مستغن عن الغير لان التعليل المجازى معناه الاستغناء عن الغير فيلزم على هذا التقدير استغناء العلم عن الواجب تعالى وذلك باطل لان الصفة لا تكون مستغنية عن الموصوف واما الثانى اى اذا كان

الضمير راجعاً الى الخالق تعالى فلانه يلزم كون هذه الصفة حادثة لان العلم يكون حينئذ مجعولاً وكل مجعول حادث وهو باطل لان صفات الواجب تعالى قديمة. واجاب عنه العلامة الخيالي ان الضمير المجرور راجع الى الخالق تعالى ولكن المراد من التعليل هو التعليل المجازي وهو الاستغناء فيكون المعنى ان ذات الواجب تعالى كافية في حصول صفة وليس فيه احتياج الى الغير وكذا ذات الواجب تعالى كافية تعلق علمه بالمعلومات ولا يكون في هذا التعلق احتياج الى الغير وليس المراد التعليل الحقيقي حتى يلزم صدور صفة العلم عن الواجب تعالى بالاختيار ويكون الواجب تعالى موجباً لهذه الصفة بالاختيار فيلزم حدوث صفة العلم.

**قوله** ﴿ لا بسبب من الاسباب ﴾ ثم ان البعض اشار الى الاعتراض والجواب في هذا المقام حاصل الاعتراض لانسلم ان علم الواجب تعالى لا يكون بسبب من الاسباب بل ذلك بسبب وهو ذات الواجب تعالى، وحاصل جوابه ان المراد من السبب المنفي هو ما يكون غير ذاته تعالى لامطلق السبب الشامل لذات الواجب تعالى ولا شك ان علم الواجب تعالى لا يكون بسبب غير ذاته تعالى ورد عصام الدين على هذا البعض بان هذا الاعتراض غير وارد ههنا لان ذلك انما كان وارداً لو صح اطلاق السبب على ذات الواجب تعالى مع انه لا يصح اطلاق السبب على ذات الواجب تعالى فاذا كان كذلك فلا يرد ذلك الاعتراض فلاحاجة الى الجواب عن ذلك الاعتراض نقل ولي الدين كلام الشارح في شرح المقاصد حيث قال الشارح هناك لاختلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشارح وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان الواجب تعالى موصوفاً بمعناه ولم يكن ذلك الاسم او الصفة موهماً لشيء يستحيل ذلك الشيء في حقه تعالى معندنا وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابوبكر وتوقف فيه امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز اطلاق الوصف وهو ما يدل على معنى زائد ولي الذات ولا يجوز اطلاق الاسم وهو ما يدل على الذات فقط انتهى كلامه مع تغير وقال ولي الدين انظر العصام يظهر من هذا الكلام للشارح ولم يبين وجه فاقول وبالله التوفيق ان ظهور النظر من كلام الشارح هو ان اذن الشارع لم يرد على جواز اطلاق السبب على الواجب تعالى واطلاقه على الواجب تعالى موهم لما هو مستحيل في حقه تعالى وذلك لان المتبادر من السبب هو ان يكون مفضياً الى الشيء ولا يكون مؤثراً في ذلك الشيء ولا علة له وهذا في حق الواجب تعالى



محال وإذا كان كذلك فلا يصح إطلاق السبب على الواجب تعالى وأورد عصام الدين ههنا اعتراضاً على الشارح وهوان الشارح قدم ذكر الملك في قوله من الملك والانس والجن مع ان الافضل هو الانس وكذا ذكره اهم لان الاهم في هذا المقام هو بيان اسباب الانس ، اجاب عن هذا الاعتراض عبيد الله الكندهارى وذكر ذلك الجواب بقوله قيل للاشارة الى ان هذا الجواب منقول من الغير ، وخاص ذلك الجواب ان الشارح نظراً الى ان خير الامور اوسطها فتاخير ذكر الانس عن الملك يدل على فضيلة الانس اقول هذا الجواب يكاد ان لا يصح لان المذكور في الاعتراض الافضلية والاهمية وهذا الجواب عن الافضلية دون الاهمية وايضا ان خير الامور اوسطها انما هو في الصفات دون الذكر فلامعنى لهذا الجواب في هذا المقام والعجب كل العجب عن الفاضل الكندهارى كيف نقل هذا الجواب ولم ينظر الى صحة هذا الجواب وعدم صحته واعتراض عصام الدين على المصنف بانها لا حاجة الى قوله للخلق ووجه عدم الحاجة الى ذلك هو انه ليس سبب لعلم الواجب تعالى حتى يكون الحصر في الثلاثة منقوضاً به وبذكر قوله للخلق يصح الحصر في الثلاثة واجاب عن هذا الاعتراض الكفوى بان ذكر قوله للخلق ليس لصحة الحصر في الثلاثة حتى يرد عليه ان الحصر يصح بدون ذكر قوله للخلق بل ذكر هذا القول انما هو لدفع وهم من يتوهم من اضافة الاسباب الى العلم ان لكل علم سبب عليحدة مع ان الامر ليس كذلك فدفع ذلك الوهم بانه ليس لكل علم سبب بل اسباب جميع المخلوقين ثلاثة لا يزيد من ذلك .

**قوله** ﴿والحواس السليمة والخبر الصادق والعقل﴾ (فان قيل) ما الوجه للمصنف حيث اورد الحواس بصيغة الجميع وذكر الخبر بصيغة الافراد فهذا غير ظاهر واجاب عنه المحشى بان ذلك ظاهر لان للحس انواع خمسة فالعلم الحاصل من نوع واحد من انواع الحس لا يكون حاصلاً بنوع آخر من انواع الحس فان العلم الحاصل بالبصر لا يكون حاصلاً بالسمع مثلاً بخلاف انواع الخبر وانواع العقل فان العلم الحاصل باحد انواع الخبر يمكن حصوله بنوع آخر من انواع الخبر مثل خبر الرسول وكذا العلم الحاصل بنوع واحد من انواع العقل يمكن حصوله بنوع آخر من انواع العقل فان العلم الحاصل بعقل الانبياء عليهم السلام يمكن حصوله بعقل الاولياء رحمهم الله تعالى فلذا اورد الحواس بصيغة الجميع واورد الخبر الصادق والعقل بصيغة الافراد وذكر المجيب العقل ايضاً ولم يذكر السائل في السؤال

اعتراض عصام الدين على حصر اسباب العلم في الثلاثة بوجوده ثلاثة الاول ان حصر اسباب العلم في الثلاثة باطل لان الحواس المعيبة والخبر الكاذب يفيد ان التصور فيكون اسباب العلم خمسة لا ثلاثة واجاب عن هذا الوجه بان المراد من اسباب العلم ليس مطلق الاسباب اى سواء كانت معتدة بها او غير معتدة بها بل المراد من الاسباب هي الاسباب التي تكون معتدة بها ولاشك ان الحواس المعيبة والخبر الكاذب لا يعتد بهما فلا يبطل الحصر بهما والوجه الثانى ان حصر اسباب العلم في الثلاثة باطل لوجود اسباب أخرى للعلم فان الامر والنهي يوجبان العلم بالوجوب والحرمة قلنا لا يكون الامر والنهي مفيدين للعلم بل المفيد للعلم بهما هو الخبر الزم مع الامر والنهي فان اللازم مع الامر هو ان هذا الحكم واجب واللازم مع النهي هو ان هذا الحكم ممتنع والوجه الثالث ان حصر اسباب العلم في الثلاثة باطل لوجود سبب رابع للعلم هو اللفظ الدال سواء كان مفرداً او مركباً فانه يفيد تصور معناه فيكون من اسباب العلم واجاب عن هذا الاعتراض الكفوى بان دلالة اللفظ على معناه راجعة الى العقل ومندرجة فيه لان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد ولم يكن بتفصيل هذا تعلق غرض فلذا جعل هذا مندرجاً في العقل وذكر الكفوى اعتراضاً آخر وهو ان حصر اسباب العلم في الثلاثة باطل لوجود سبب رابع وهو الدوال الاربع فانها تفيد العلم بمدلولاتها سواء كان ذلك العلم تصوراً او تصديقاً ثم ان ذلك التصديق اعم من ان يكون يقيناً او غير يقينى واجاب عن هذا الاعتراض الكفوى بما اجاب به عن الوجه الثالث من وجوده اعتراض عصام الدين .

**قوله** ﴿بحكم الاستقراء﴾ دفع وهم من يتوهم ان حصر الاسباب في الثلاثة عقلى بان لا يكون العقل مجوزاً لسبب آخر مع انه لا دليل على حصر الاسباب في الثلاثة لاحتمال ان يكون للعلم سبب آخر فدفع ذلك الوهم بان هذا الحصر استقرائى لا عقلى ثم ان الاستقراء دليل يفيد الظن على نمط القياس الاستثنائى الرفعى لا يكون الملازمة موجودة في القضية الشرطية فتقريره ههنا هكذا لو كان للعلم سبب آخر غير هذه الاسباب الثلاثة لوجدناه لكن التالى باطل فالامدرك مثله فعلم انه لا يوجد للعلم سبب آخر غير هذه الاسباب الثلاثة .

**قوله** ﴿والافالعقل﴾ اعتراض عليه عصام الدين بان جعل العقل عين المدرك لا يصح لان المدرك النفس الناطقة واما العقل فهو من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغايراً عن المدرك واجاب عنه المحشى فكيف لا يكون مغايراً عن الادراك واجاب عنه المحشى

كسيلي بان جعل العقل عين المدرك انما هو بطريق المسامحة وذلك لان العقل ملاك الادراك وسبباً قريباً للعلم واما الحواس والخبر الصادق كالحواشم له فجعل مدركاً بطريق المجاز والمسامحة وههنا جواب آخر عن هذا الاعتراض وهو ان المعلوم من كلام الشارح هو ان العقل لا يكون غير المدرك وهذا صحيح لان العقل صفة للنفس الناطقة لكون العقل عبارة عن القوة المخصوصة للنفس الناطق ولا شك ان الصفة لا تغاير الموصوف عند متكلمي فان الصفات عندهم لا عين الموصوف ولا غيره ولكن هذا الجواب ضعيف بوجوده الاول ان على هذا يلزم حمل الغيرية في كلام الشارح على معنى اصطلاحي وهو الانفكاك عن الشيء ولا شك ان هذا المعنى غير متبادر فلزم حمل العبارة على غير المتبادر والثاني ان كون الصفة لا عين الموصوف ولا غيره انما هو في الصفات القديمة فقط لا في مطلق الصفات والعقل وان كانت صفة للنفس الناطقة ولكن ليس صفة قديمة والثالث ان الغيرية بهذا المعنى الاصطلاحي موجود لان العقل ينفك عن النفس الناطقة (فان قيل) النفي في قوله والا فاعقل متوجه الى قوله آلة غير مدرك فيلزم من ذلك نفي الآلية عن العقل بان العقل لا يكون آلة مع ان المعلوم من قوله الآتي من ان العقل آلة لانه قال فيما بعد في تعريف قوة للنفس بها تستعد للعلوم (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان هذا النفي متوجهاً الى المقيد اي الآلة وليس كذلك بل هذا النفي متوجهاً الى القيد وهو قوله غير مدرك فلا يلزم من ذلك نفي الآلية عن العقل فيكون المعنى هكذا وان لم يكن آلة غير مدرك بل يكون آلة عين المدرك ، او نقول في الجواب ان النفي متوجه الى المقيد ولكن لانسلم ان العقل آلة لان المعلوم من تعريف العقل فيما بعد ان العقل قوة للنفس الناطقة وقوة الشيء لا يكون آلة للشيء لان قوة الشيء يكون صفة ذلك الشيء وصفة الشيء لا تسمى آلة ذلك الشيء .

**قوله** ﴿فان قيل السبب المؤثر﴾ وذكر المحشى حاصل هذا السؤال بان المراد من السبب لا يخلو اما ان يكون السبب المؤثر اول سبب الظاهري او السبب المفضي فعلى الاول والثاني لا يصح الحكم عليه بالثلاثة لان السبب المؤثر واحد وهو الواجب تعالى والسبب الظاهري هو العقل فقط وعلى الثالث لا يصح الحصر في هذه الثلاثة .

**قوله** ﴿آلات وطرق في الادراك﴾ كلام الشارح من قبيل اللف والنشر المرتب (فان قيل) ما الوجه حيث جعل الحواس آلات وجعل الاخبار طرقاً مع ان عكس ذلك ايضاً

ممکن اجاب عنه المحشى بان الحواس تستعمل فى وصول اثر الفاعل الى المفعول كما ان الآلة عبارة عن الامر الذى يكون واسطة وصول اثر الفاعل الى المفعول به واما الاخبار فتستعمل فيما سلك فيه السالك كالطريق ..

**قوله** ﴿قوله بطريق جرى العادة﴾ فيه رد على الفلاسفة فانهم يقولون انه لا يجوز تخلف الافعال عن الاسباب واما عند اهل الحق فيجوز تخلف الافعال عن الاسباب وانما تاثير الاسباب فى الافعال بمشية الله تعالى فيكون وجود الافعال مع الاسباب بطريق جرى العادة بان العادة الالهية جارية على ان يخلق الفعل مع السبب ويجوز التخلف عنه فان النار سبب الاحراق بطريق جرى العادة بان العادة الالهية جارية على ان يخلق الاحراق عند وجود النار ويجوز تخلف الاحراق عن النار كما وقع ذلك فى حق ابراهيم عليه السلام حين رماه النمرود فى النار .

**قوله** ﴿والحدس﴾ وهوان يظهر المبادئ المرتبة للعقل دفعةً واما ظهور المبادئ على سبيل التدريج فلا يكون حدساً بل يكون فكراً ونظراً فالفرق بين الحدس والنظر وانما هو باعتبار الدفعية والتدريج ومثال الحدس قولنا لو لم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس ما وجد النور فى القمر عند مقابلة الشمس وعدم النور عند عدم المقابلة بالشمس لكن التالى باطل فالقديم مثله فانه بعد العلم على اوضاع الشمس والقمر وزيادة النور فى القمر ونقصانه يظهر هذه المبادئ دفعة واحدة .

**قوله** ﴿قلنا هذا على عادة المشائخ﴾ قال عصام الدين ان هذا الجواب باحداث شق رابع وهوان المراد من السبب هو السبب الظاهر المقصود المهم الذى امرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرح حيث قال النبى ﷺ ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يغيه ورد على عصام الدين الكفوى بان هذا عجب لان السبب الظاهرى المطلق كان منحصراً فى واحد وهو العقل وكان ذلك المطلق داخلاً فى الشقوق الثلاثة فاذا كان المطلق داخلاً فى هذا الشقوق فكيف يكون السبب الظاهرى المقيد خارجاً عن هذه الشقوق الثلاثة ولو كان مراد عصام الدين عدم حصر السبب الظاهرى فى الواحد بل هو شامل لهذه الامر الثلاثة فايضاً لا يكون هذا شقاً رابعاً بل هو شق ثان واذا كان ما قال عصام الدين باطلاً على ما قاله الكفوى فالحق هو ما قال العلامة الخيالى ان هذا الجواب باختبار الشق الاخير وهو الشق الثالث وهوان يكون المراد من السبب هو السبب المفضى فى الجملة وحصر هذا السبب فى الثلاثة مبنى على عادة المشائخ فان

عادتهم جارية على الاحتراز عن تدقيقات الفلاسفة فيما لا يفتقر اليه في امر الدين فلم يعتبروا الحواس الباطنة لانها مبنية على التدقيق الفلسفي وكذا لم يعتبروا الحدس والتجربة والوجدان لانها راجعة الى العقل فادخلوها في العقل والحواس الظاهرة والخبر الصادق وان كانا راجعين الى العقل لانها لا يحصل بهما العلم ابواسطة العقل ولكن مع ذلك حصلا سببين مستقلين مغايرين عن العقل لما ذكره الشارح .

**قوله** ﴿والاعتراض عن تدقيقات الفلاسفة﴾ ويرد عليه اعتراض الاول ان التدقيق امر حسن فاحتراز المشائخ عن مثل هذا الامر لا يناسب والثاني انه يعلم من هذا ان الفلاسفة مدققون بخلاف المشائخ فانهم غير مدققين اجاب عن هذين الاعتراضين العلامة الخيالي بقوله اي فيما لا يفتقر اليه وحاصل جوابه ان التدقيق على نوعين الاول التدقيق فيما يفتقر اليه والثاني التدقيق فيما لا يفتقر اليه واحتراز المشائخ انما هو عن النوع الثاني لاعن النوع الاول ولاشك ان الاحتراز عن النوع الثاني مناسب وانما لا يناسب الاحتراز عن النوع الاول فاندفع الاعتراض الاول و ايضاً تدقيق الفلاسفة فيما لا يفتقر اليه والمشائخ لا تدقيق لهم فيما يفتقر واما فيما يفتقر فالتدقيق ثابت لهم فالمنفى عنهم ليس مطلق التدقيق بل التدقيق الخاص فاندفع الاعتراض الثاني .

**قوله** ﴿سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم﴾ قال عصام الدين هذا جواب سؤال مقدر وهو ان عد الحواس الخمسة الظاهرة سبباً مستقلاً للادراك وعدم عد التجربة والحدس والوجدان سبباً مستقلاً وادراجها في العقل لا يكون الاترجيحاً بلامرجح ، وحاصل جواب الشارح هو اننا لانسلم لزوم الترجيح بلامرجح بل المرجح لذلك موجود وهو استغنا الحواس عن العقل لوجودها في البهائم بدون وجود العقل فيها بخلاف الحدس والتجربة والوجدان فانها غير مستغنية عن العقل لانها لا توجد بدون العقل فالاستغناء مرجح لعد الحواس الظاهر سبباً مستقلاً دون الحدس واخويه واعتراض على الشارح بانه جعل الحواس سبباً على العموم اي سواء كانت في ذوى العقول او غير ذوى العقول وهذا باطل والالزم كون البهائم عالمة لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان ذلك يخالف العرف واللغة واجاب عن هذا الاعتراض العلامة الخيالي بان هذا الاعتراض انما كان وارداً لو كان عموم الشارح باعتبار السببية للعلم وليس كذلك بل ذلك العموم انما هو باعتبار التحقق والوجود بان وجودها اعم توجد في ذوى العقول وغير ذوى العقول من البهائم واما كونها سبباً

فانما هو في ذوى العقول فقط ولا تكون سبباً في غير ذوى العقول فلم يلزم كون البهائم عالمة .  
**قوله** ﴿ولما كان معظم المعلومات الدينية﴾ جواب سؤال مقدر وهو كما ان الحدس والتجربة والوجدان راجعة الى العقل لاجل انها لا تكون مستغنية عنه فكذلك لا يكون الخبر الصادق في افادة العلم مستغنياً عن العقل فان الخبر الصادق انما يفيد العلم عند ذوى العقول دون غير ذوى العقول فينبغي ان يجعل الخبر الصادق ايضاً راجعاً الى العقل ولم يجعل سبباً مستقلاً عليحدة عن العقل فجعل الحدس واخويه راجعة الى العقل وجعل الخبر الصادق غير راجع الى العقل لا يكون الاترجيحاً بلامرجح وحاصل جوابه لانسلم عدم وجود المرجح لذلك بل المرجح لذلك موجود وهو استفادة معظم المعلومات الدينية عن الخبر الصادق فان الحشر الجسماني ووزن الاعمال وغيرهما مستفادة من الخبر الصادق لا يستقل العقل في معرفة هذه الامور بخلاف الحدس واخويه فانها لا تكون مثل الخبر الصادق في الاستفادة المذكورة فالاستفادة المذكورة مرجحة لعد الخبر الصادق سبباً مستقلاً (فان قيل) لانسلم ان معظم المعلومات الدينية مستفاد من الخبر الصادق لان معظم المعلومات هو مسئله التوحيد ووجود الواجب تعالى وثبوت باقى الصفات لذات الواجب تعالى ولاشك ان هذه الامور مستفادة من العقل والعقل مستقل في معرفتها فكيف يقول الشارح ان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان معظم بمعناه اى المظمة وليس كذلك بل هو بمعنى الكثير فيكون معنى كلام المصنف ان كثر المعلومات الدينية مستفاد من الخبر الصادق (فان قيل) كما ان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق وهو الكتاب السنة فكذلك مستفادة من الاجماع والقياس ايضاً فلا يصح التخصيص بالخبر الصادق اجاب عنه المحشى باننا لاستفادة من الاجماع والقياس راجعة الى الاستفادة من الكتاب والسنة لان الاجماع والقياس لا بد لهما من سند مؤخوذ من الكتاب او السنة فالاستفادة عنهما كالاستفادة من الكتاب والسنة فصح التخصيص بالخبر الصادق .

**قوله** ﴿ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه ما الوجه للمشاخ حيث جعلوا الحواس الظاهرة سبباً مستقلاً للعلم ولم يجعل الحواس الباطنة سبباً مستقلاً للعلم كما جعلها الحكماء من اسباب العلم وحاصل جوابه ان الوجه لذلك هو ان الحواس الباطنة لم تثبت عند المشائخ فلذا لم يجعلوها سبباً للعلم لامستقلالها ولا غير مستقل واما

عند الحكماء فهي ثابتة عندهم فلذا عدوها من الاسباب للعلم .

**قوله** ﴿وكان مرجح الكل الى العقل﴾ قال كسيلي امار جوع البدهيات والنظريات اليالعقل فظاهر واما رجوع التجريبات والحدسيات فلان كل واحد منهما محتاج الى قياس خفى فاقول مثالا لقياس الخفى في التجريبات هو ان قولنا السقمونيا مسهل للصفرء وذلك لانه لو لم يكن مسهلاً للصفرء لما رتبنا ترتيب هذا الحكم على استعمال السقمونيا مراراً لكن التالي باطل فالمقدم مثله ومثال القياس الخفى في الحدسيات هو ان نقول ان نور القمر مستفاد من نور الشمس وذلك لانه لو لم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس لما وجد النور في القمر عند المقابلة بالشمس وعدم النور عند عدم المقابلة بالشمس لكن التالي باطل فالمقدم مثله فعلم ان نور القمر مستفاد من نور الشمس وذكر الكسيلي وجهاً آخر لرجوع الكل الى العقل وهو ان ملاك الامر في الكل هو العقل .

**قوله** ﴿جعلوه سبباً ثالثاً﴾ ثم ان المذكور قبل هذا الجزء اموراً ثلاثة الاول عدم ثبوت الحواس الباطنة عند المتكلمين والثاني عدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبدهيات والنظريات والثالث رجوع الكل الى العقل فيتوهم المتوهم ههنا ان هذا الجزء يكون مرتباً على الثالث لقربه فدفع المحشى ذلك الوهم بان هذا مرتب على الجميع من الامور الثلاثة ثم اعترض هذا المحشى بان ترتيب هذا الجزء على الامر الثاني والثالث صحيح ولكن لا مدخل للامر الاول في هذا الجزء لان العقل كما يمكن جعله سبباً ثالثاً على تقدير عدم ثبوت الحدس الباطنة فكذلك يصح جعله سبباً ثالثاً على تقدير ثبوت الحواس الباطنة لا مكان ان يجعل العقل هناك سبباً ثالثاً ويجعل الحواس الباطنة سبباً رابعاً ونقول في الجواب عن هذا الاعتراض بان ذلك انما كان وارداً لو كان المراد في الجزء هو جعل العقل سبباً ثالثاً فقط وليس كذلك بل مراده هو جعل العقل سبباً ثالثاً مع حصر الاسباب في الثلاثة وعدم الزيادة على هذه الثلاثة ولا شك ان الجزء على هذا التقدير يكون مرتباً على الامر الاول ويكون للامر الاول مدخلية في ترتيبه فان قيل لانسلم المدخلية للامر الاول على تقدير حصر الاسباب في الثلاثة وعدم زيادة سبب آخر غير الاسباب الثلاثة لان على تقدير ثبوت الحواس الباطنة عند المتكلمين يجوز رجوعها الى العقل واندارجها فيه (قلنا) لانسلم صحة رجوعها الى العقل واندارجها فيه لورود الاشكال عليه وهو ان الحواس الباطنة مثل الحواس



الظاهرة في ادراك الجزئيات فجعل الحواس الظاهرة سبباً مستقلاً عليحدة وعدم جعل الحواس الباطنة سبباً مستقلاً عليحدة لا يكون الا ترجيحاً بلا مرجح فلا يمكن حصر الاسباب في الثلاثة وعدم الزيادات سبب آخر على هذه الاسباب فثبت مدخلية الامر الاول في ترتيب هذا الجزء وذكر المحشى وجهاً آخر لجعل العقل سبباً مستقلاً دون ماعداها من التجربة وغير ذلك لانه سلطان القوى ومستقل في الامر الادراك بخلاف الحواس الباطنة والوجدان والحدس وغير ذلك فانها لا تكون مستقلة في الادراك بل تحتاج الى العقل وهذا الوجه يفيد صحة جعل العقل سبباً مستقلاً دون الامور المذكورة من الحواس الباطنة والحدس والتجربة وغير ذلك سواء كانت الحواس الباطنة ثابتة عند المتكلمين او لا تكون ثابتة وسواء تعلق بتفصيل الحدسيات والتجربيات والبدهيات والنظريات غرض اولاً .

**قوله** ﴿وان كان في البعض باستعانة من الحس﴾ وذلك البعض كالحدسيات والتجربيات والحس كالسامعة والباصرة ثم انه لا بد من وجود الفرق بين الحدس والتجربة فالفرق بينهما هو ان مشاهدة الحس مرة او مرتين كافية في الحدس ولا تكون كافية في التجربة بل لا بد في التجربة من المشاهدة مراراً كثيرة وايضاً ان السبب في التجربة يكون معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس يكون كل واحد منهما معلوماً .

**قوله** ﴿بمعنى القوة الحاسة﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان تأنيث الحاسة لا يصح لان المراد منها اما العضو والمخصوص كالاذن والباصرة وغيرهما او يكون المراد منها المعنى المصدري وعلى كل تقدير يكون مذكراً فلا وجه للتأنيث الحاسة ، وحاصل جوابه هو ان المراد من الحاسة ههنا القوة الحاسة ولا شك ان القوة مؤنث فصح تأنيث الحاسة .

**قوله** ﴿خمس﴾ وهذا عند الجمهور واما عند البعض فالحواس الظاهرة اربعة لخمسة لان الذوق مندرج في القوة اللامسة فادراك الطعوم انما هو باللمس وعند النظام المعتزلي هي ستة الخمسة منها هي المذكورة وسادسها القوة التي تدرك لذة الجماع ولكن الحق ان ادراك لذة الجماع انما هو باللمس .

**قوله** ﴿حاكم بالضرورة بوجودها﴾ واعتراض عليه عصام الدين باننا لانسلم ان وجود الحواس بالمعاني المذكورة ضروري لان وجودها بهذا المعاني غير ثابت لبالضرورة ولا بالبرهان ثم اجاب عنه بما حاصله ان الوجود على نوعين وجود رابطي وهو وجودها

وثبوتها لمن قامت هي به ووجود محمولي وهو وجودها في نفسها وما لا يكون معلوماً بطريق البداهة هو الوجود المحمول والمراد ههنا الوجود الرباطي ولا شك ان الوجود الرباطي لهذا الحواس الخمسة معلوم بالبداهة .

**قوله** ﴿واما الحواس الباطنة﴾ جواب سؤال مقدرو هو انا لانسلم ان الحواس خمس بل عشر خمس في الظاهر وخمس في الباطن ، وحاصل جوابه ان دلائل اثبات الحواس الباطنة غير تامة على الاصول الاسلامية فاذا لم يكن دلائلها تامة لم تكن موجودة واذا لم تكن موجودة فيصح حصر الحواس في الخمس .

**قوله** ﴿فلانتم دلائلها على الاصول الاسلامية﴾ قال عصام الدين انها مبنية على امرين الاول ان النفس الناطقة مجردة لاتدرك الجزئيات المادية لاجل تجردها فاذا كانت مجردة امتنع الادراك واليلزم النقسام المجرد لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون المجرد مجرداً بل صار مادياً لان الانقسام من خواص المادة ولا يوجد في المجردات واما الملازمة فلان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فاذا ادرك النفس الناطقة المادى حصل صورة المادى فيها فتكون النفس الناطقة ..... وتكون تلك الصورة حالاً فيها ولا شك ان صورة المادى يقبل الانقسام وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل والامر الثاني ان الواحد لا يكون مبدءً لأمرين اى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا يصدر الامر ان من اول واحد وذلك لانه لو صدر الاثنان عن الواحد يلزم التعدد في الواحد لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان فللزم خلاف المفروض واما الملازمة فلانه اذا صدر عن الواحد امران فكون ذلك الواحد مصدراً لهذا غير كونه مصدراً لذلك فوجد التعدد في الواحد فثبت الملازمة فثبت ان النفس الناطقة لاتدرك الماديات من صور المحسوسات والمعاني الجزئية والحواس الظاهرة ايضاً لاتدرك الماديات المذكورة فلا بد لادراك الامور المادية من المدرك الآخر ثم ان في الماديات خمسة افعال الاول ادراك صور المحسوسات والثاني اختزان هذه الصور والثالث ادراك المعاني الجزئية والرابع اختزان هذه المعاني الجزئية والخامس التحليل والتركيب في صور المحسوسات المخزونة وفي المعاني الجزئية المخزونة وقد سبق ان الواحد لا يكون مبدءً لاثنتين فلا بد لكل واحد من هذه الافعال الخمسة من وجود قوة مستقلة فتكون القوى لتلك الافعال خمسة

بعدد الافعال فالفعل الاول شان الحس المشترك والفعل الثانى شان الخيال فان الاول مدرك لصور المحسوسات والثانى خزانة لتلك الصور والفعل الثالث شان الوهم والفعل الرابع شان الحافظة فان الاول مدرك المعانى الجزئية والثانى خزانة لتلك المعانى الجزئية والفعل الخامس شان القوة المتصرفه فنفس وجود الحس مبنى على الامر الاول وهوان الناطقة لاتدرك الجزئية المادية لاجل تجردها واما تعدد الحواس الباطنة اى كونها خمسة لاقل من ذلك ولا اكثر فمبنى على الامر الثانى وهوان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وبعد بيان هذين الامرين حكم عصام الدين بان الكل باطل فى الاسلام فاقول ان تجرد النفس الناطقة باطل بل هى مادية وجسم لطيف نورانى واذا كانت كذلك فتدرك الامور المادية وكونه جسمًا فثبت اولاً بالكتاب قال الله تعالى (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، الْآيَةِ) فان فى هذه الآية وصفت النفس الناطقة بالتوفية والامساك والارسال ولاشك ان هذه الامور الثلاثة من صفات الجسم واما ثانيًا فبالسنة فانه قال عليه السلام ان الروح اذا قبض تبعه البصر فان فى هذا الحديث وصفت النفس الناطقة بالقبض ورؤية بالبصر ولاشك ان هذين الامرين من صفات الاجسام واما ثالثًا فبالاجماع فان الصحابة اجمعوا على ان النفس الناطقة جسم فاذا ثبت كون النفس الناطقة جسمًا بطل تجرده وصار ماديًا فبطل الامر الاول واما بطلان الامر الثانى وهوان الواحد لا يكون مبدئًا لاثرين فهو انا نقول لانسلم ان الواحد لا يكون مبدئًا لاثرين بل يجوز ذلك لاجل تعدد الجهات كالارض فانها واحدة ولكن مع ذلك هى مبدئًا لاثار متعددة فانها تقبل الشكل لاجل مادتها وتحفظه لاجل صورتها النوعية وكالعقول العشرة فان العقل الاول مصدر للعقل الثانى بجهة الوجوب الغيرى وعلى هذا قياس العقل الثانى والثالث حتى الى العاشر فثبت ان الواحد يصح ان يصدر عنه اكثر من الواحد وبطل الامر الثانى فاذا بطل هذين الامران لم يثبت الحواس الباطنة (فان قيل) لو صدر عن الواحد امران يلزم التعدد فى الواحد لان كونه مصدرًا لهذا غير كونه مصدرًا لذلك (قلنا) ان هذين الكونين من الامور الاعتبارية ولاشك انه لا يوجب تعدد الامور الاعتبارية التعدد فى الواحد الواقعى .

**قوله** ﴿السمع﴾ (فان قيل) ينبغى للمصنف ان يقدم ذكر اللمس لان اهم حواس الحيوان هو اللمس (قلنا) قدم السمع على باقى الحواس بوجوه عديدة الاول ان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخير الصادق وهو يفيد العلم بواسطة السمع والثانى ان السمع

يدرك من وراء الحجاب بدون وجود للاتصال بخلاف البواقي والثالث ان اكثر الكلمات الانسانية موقوف على السمع ولذا ترى كثيراً من العميان اصحاب عقول وعلوم والصم ملحقين بالبهائم لا ينطقون والرابع ان كسب الفضائل الدينية موقوف على السمع والخامس ان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك لم يبعث نبي من الانبياء عليهم السلام اصم وقد كان فيهم من ابتلى بالعمى مثل يعقوب عليه السلام وشعيب عليه السلام والسادس ان السمع يدرك من جميع الجوانب بخلاف البصر والسابع ان السمع اشرف بالنسبة الى البصر وافضل منه وذلك لانه قدم في الذكر في قوله تعالى (اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ ، الآية ) فانه قدم ذكر السمع على البصر في هذه الآية والتقديم دليل الافضلية والاشرفية والثامن ان سببة السمع للعلم اكثر من البواقي لان السمع مما ينفع به في السمعيات والعقليات اذا السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض المقدمات العقلية يدرك وجوده بالسمع وهذا الوجه الاخير ذكره عصام الدين .

**قوله** ﴿ في العصب المفروش في مقصر الصماخ ﴾ اعلم انه وضع الدماغ وضع في الرأس ويتصل بذلك النخاع الذي وضع في قفار الظهر ثم ان في الدماغ تجويف مملوء بالبخر النوراني ويسمى ذلك البخر في اصطلاح الاطباء بالروح النفساني وقد خلق في هذا الروح الحس والحركة ثم ان في الانسان سبع سبعون عصباً والعصب جسم ابيض سهل الانعطاف عسر الانقطاع ينبت من الدماغ او من النخاع ويوصل قوة الحس والحركة منهما الى البدن ثم ان اربع عشرة عصباً من الدماغ وباقي العصبات من النخاع ثم ان البعض من العصبات للحس والبعض الآخر للحركة ثم ان الروح نفساني يدخل في هذه العصبات ويصل الى سائر البدن ثم ان عند وقوع الخلط في واحدة من هذا العصبات يلستزم سد مجراها ويبطل حينئذ حس العضو او حركته .

**قوله** ﴿ تدرك بها الاصوات ﴾ اعترض عليه عصام الدين ان الاولى ان يقول الشارح تدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحس والقبح وغير ذلك ايضاً مدركة بالسمع كسا ان الاصوات مدركة بها (قلنا) ان الاصوات متنوعة وكيفياتها تابعة لها ولا شك ان ذكر المتبوع ينبيء عن ذكر التابع فكيفيات الاصوات تابعة لها فيعلم من كون الاصوات مدركة بالسمع كون الكيفيات ايضاً مدركة بالسمع فبعد ذكر الاصوات لا حاجة

الى ذكر كفيات الاصوات ، او نقول فى الجواب لانسلم ان كفيات الاصوات تكون مدركة بالاصوات بل ادركها يكون بالوجدان لا بالسمع فلا يصح ذكر الكفيات ههنا .

**قوله** ﴿ بطريق وصول الهواء ﴾ اعلم ان عصام الدين ذكر احتمالين فى ادراك الاصوات الاول ان الادراك انما هو بوصول الهواء الواحد بعينه المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ والثانى ان يتكيف اولاً الهواء الذى وجد فيه الصوت ثم يتكيف بكيفية الصوت الهواء المجاور لهذا الهواء وهكذا ثم فثم الى ان يتكيف الهواء المجاور مع الصماخ وقال الظاهر هو الاحتمال الثانى دون الاحتمال الاول واختار شارح المواقف ايضاً الاحتمال الثانى وحمل عليه وصول الهواء ولكن عبارة اشارح مشعرة على الاحتمال الاول كما قال الكفوى حيث قال ان فيما قاله عصام الدين تعريض على الشارح حيث اشعرت عبارته بالاول ثم ان الكفوى اعترض على هذين الاحتمالين والقولين فان هذين الاحتمالين مذهباً ، وحاصل ذلك الاعتراض باننا لانسلم ان ادراك الصوت بوصول الهواء لانا اذا فرضنا بيتاً لافرجة له اصلاً لم يدخله الهواء من خارجه مع انه يسمع من هوفى داخله الصوت من خارجه كذا يسمع من فى خارجه الصوت من داخله مع انه لا يوجد ههنا وصول الهواء وايضاً نقل عن بعض الحكماء انه يسمع اصوات الافلاك ولاهواء فيها وأجيب عن هذا الاعتراض بان سمع الصوت فى هاتين الصورتين ممنوع (فان قيل) لانسلم ان سماع الصوت بوصول لهواء فانا نسمع الصوت من وراء الجدار الغليظ (قلنا) ان الجدار لا يخلو اما ان لا يكون مسقفاً مسدود الباب والكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار والسقف فسماع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظ الجدار والسقف فلا شك انه ينفذ حينئذٍ الهواء فى مسامهما (فان قيل) انا لانسلم ان سماع الصوت انما يكون بوصول الهواء لانا نسمع صوت لب اللوز فى قشره وكذا صوت الحصاة فى كرة مجوفة مما لا مسام فيها كالذهب والحديد (قلنا) ان الجسم المحيط يتحرك بقرع مافى بطنه فيتموج الهواء من حركته وهذان الاعتراضان مع جوابيهما ذكرهما العلامة عبدالعزيز القرهارى .

**قوله** ﴿ بكيفية الصوت ﴾ (فان قيل) لانسلم وجود الكيفية للصوت لان الصوت عرض والكيفية ايضاً عرض فلو وجدت الكيفية للصوت للزم قيام العرض وذلك باطل اجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان اضافة الكيفية الى الصوت لامية وليس كذلك بل اضافة الكيفية الى الصوت بيانية فيكون المعنى ان الهواء يكون متكيفاً بكيفية وتلك الكيفية

هى الصوت فلم يلزم وجود الكيفية للصوت حتى يلزم قيام العرض بالعرض ثم ان هذا الكلام من عصام الدين واقع فى عبارة اولاً وما ذكرنا فيما سبق ان عصام الدين يقول ان بالسمع كما يدرك الاصوات فكذلك يدرك به كفيات الاصوات من الحسن والقبح واقع فى عبارته مؤخراً واثبت الكفوى التناقض بين كلامى عصام الدين لانه هرب اولاً عن قيام العرض بالعرض واقرب بذلك ثانياً ويمكن ان يجاب من جانب عصام الدين ان ههنا مذهبين الاول مذهب المتكلمين فهم يقولون ان قيام العرض بالعرض باطل والثانى مذهب الحكماء فهم يقولون ان قيام العرض بالعرض جائز ثم ان الصوت عبارة عن كيفية تحدث فى الهواء من تموجه الشبيه بتموج الماء عند وقوع حجر فيه ثم ان الحدوث التموج فى الهواء ثلاثة اسباب الاول قرع الجسم مثل وقوع حجر على شىء سواء كان ذلك الشىء حجراً او غيره فان من قرع الجسم يحدث التموج فى الهواء ويحصل من ذلك التموج الصوت فى الهواء والثانى قلع الجسم مثل انكسار الخشب فان من انكسار الخشب يحدث التموج فى الهواء فيحدث بسببه الصوت والثالث خرق الهواء كما فى اوتار الطنبور فان بواسطة الاوتار يحدث الخرق فى الهواء وبواسطة الخرق يحدث التموج فى الهواء فيحدث الصوت ويكون شدة الصوت وضعفها على حسب قوة القرع والقلع والخرق وضعف هذا الامور .

**قوله** ﴿بمعنى ان الله تعالى يخلق﴾ فيه رد على الفلاسفة الطبيعيين فانهم يقولون الحاسة تدرك بطبيعتها فالحاسة عندهم مستقل فى الادراك لا حاجة لها فى الادراك الى الجاعل وايضاً فيه رد على جمهور الفلاسفة فانهم يقولون انه اذا حصل فى الهواء التموج استعد الهواء لفيضان كيفية الصوت على من جانب العقل الفعال واذا وصل الهواء الى الصماخ استعدت القوة المودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ لفيضان ادراك الصوت من جانب العقل الفعال ثم ان كل واحد من هذين الفيضانيين بطريق الوجوب ولا يجوز التخلف وايضاً فيه رد على بعض الاشاعرة فانهم يقولون ان الادراك المذكور انما هو بخلق الله ولا يكون وصول الهواء سبباً اصلاً ولكن الحق هو مذهب جمهور الاشاعرة من ان الادراك المذكور انما هو بخلق الله تعالى وان وصول الهواء سبب عادى بان جرت العادة الالهية بان يخلق الادراك عند وصول الهواء الى الصماخ وايضاً فى هذا الكلام رد على بعض الحكماء الذين يقولون ان المدرك هى الحواس فى ادراك المحسوسات دون النفس الناطقة فرد الشارح

عليهم بقوله في النفس وحاصل ذلك الرد هو ان المدرك هو النفس الناطقة وان الواجب تعالى يخلق الادراك في النفس الناطقة لافي الحواس فان الادراك شان النفس الناطقة دون الحواس وايضاً في هذا الكلام رد على الامام الغزالي وابن العربي فانهما يقولان ان الواجب تعالى يفعل بالسبب وعند جمهور الاشاعرة ان الواجب تعالى يفعل عند السبب والمختار عند الشارح هو مذهب الاشاعرة حيث قال عند ذلك اى عند وصول الهواء الى الصماخ .

**قوله** «تتلاقيان ثم تفترقان» وقع الاختلاف في تلاقي العصبتين فعند البعض انهما يتقاطعان تقاطع الصليب فتصل العصبه اليمنى الى العين اليسرى وتصل العصبه اليسرى الى العين اليمنى وهذا اختاره الشارح في شرح المقاصد وعند البعض انهما لا تتقاطعان تقاطع الصليب بل تصل العصبه اليمنى الى العين اليمنى والعصبه اليسرى الى العين اليسرى قال عبد العزيز الفرهارى ان كلام الشارح في هذا الكتاب يحتل الوجهين وذلك لانه ذكر الملاقات بطريق الاطلاق فهو يشمل الملاقات بطريق التقاطع والملاقات بدون التقاطع فان اطلاق الملاقات بحسب اللغة على كل واحد من هذين الوجهين ولكن في الاحتمال الثانى اظهر وذلك بسبب العرف العام فان الملاقات في العرف العام يستعمل في الاتصال دون الانقطاع وان كان استعماله بحسب اللغة اعم وقال العلامة الخيالى ان هذا القول من الشارح اشارة الى انهما لا تتقاطعان على هيئة الصليب وذكر عبد الحكيم السيالكوتى وجه الاشارة وهو ان لفظ تفترقان يدل على ان الملاقات لا تكون بطريق الانقطاع لان المناسب على تقدير التقاطع هو ان يقول فتاديان الى العين بدون ذكر الافتراق فالافتراق دليل على ان هذه الملاقة لا تكون بطريق التقاطع وقال عبد الحكيم السيالكوتى ان هيئة الملاقة على تقدير التقاطع مثل هيئة الصليب وتكون هيئة الملاقات على تقدير عدم التقاطع هيئة الدالين الذين يكون محدب احدهما متصلًا بمحدب الآخر ثم ان الملاقات تكون فوق الحاجبين فاذا تلاقيا يكون لهما جوف ويسمى ذلك الجوف بمجموع النور والفائدة في هذه الملاقات هي ان يتقوى بالاجماع ولئلا تعمى العين اذا وقعت الآفة في مبداء العصبه فوق مجمع النور وقيل الفائدة فيه لان يكون المرئى واحداً ثم انه وقع الاختلاف بين الحكماء في كيفية الابصار فافترقوا على ثلاثة مذاهب الاول مذهب الرياضيين فهم يقولون ان الابصار يكون بخروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئى ثم ان الشرط الابصار الذى هو



عبارة عن الادراك هو خروج الشعاع من احد العينين لامن كل واحد من العينين والدليل على ان الابصار مشروط بخروج الشعاع هو انه اذا كان بين البصر وبين المرئى جسم لطيف بحيث لا يمتنع عن نفوذ الشعاع يكون الرؤية موجودة لان الشعاع حينئذ ينفذ في الجسم اللطيف ويخرج عنه ويصل الى المرئى واذا كان بين البصر وبين المرئى جسم كثيف بحيث يمتنع عن نفوذ الشعاع فيه لا تكون الرؤية موجودة لعدم نفوذ الشعاع في ذلك الجسم المتوسط فاذا كان الجسم الاول غير مانع عن رؤية المرئى وكان الثانى مانعاً عنها علم ان الرؤية انما هي بواسطة خروج الشعاع من البصر ثم ان الرياضيين بعد اتفاقهم على ان الابصار مشروط بخروج الشعاع اختلفوا فيما بينهم فافترقوا على ثلاثة جماعات الجماعة الاولى يقولون ان الابصار بخروج الشعاع من العين ويكون ذلك الشعاع على هيئة الجسم المخروطى ويكون ذلك الجسم المخروطى مصمماً لا يكون فيه تجويف والجماعة الثانية يقولون ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ويكون ذلك الشعاع على هيئة الجسم المخروطى ولكن يكون ذلك مركباً من خطوط شعاعية ولا يكون مصمماً وتكون تلك الخطوط الشعاعية مستقيمة وتكون مجتمعة عند مركز العين ثم يمتد متفرقة الى المرئى وينطبق عليه فما انطبق طرف الخط يكون مرئياً وما لا ينطبق عليه طرف الخط لا يكون مرئياً فلذا لا يرى المسامات الصغيرة جداً فى الجسم المرئى لعدم انطباق اطراف الخطوط على تلك المسامات والجماعة الثانية يقولون ان الابصار مشروط بخروج الشعاع الا ان الخارج من العين خط واحد شعاعى فاذا انتهى الى المرئى يتحرك على سطحه فى جهتي طولهِ وعرضهِ حركة فى غاية السرعة وتتخيل بحركته هيئة مخروطية والمذهب الثانى من المذاهب الثلاثة للحكماء هو مذهب الطبيعيين فهم يقولون ان الابصار انما هو بانطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية وهذا المذهب مختار لارسطو وابى نصر الفارابى وابى على ابن سينا ويرد عليهم بانا لانسلم ان الابصار بالانطباع والا يلزم ان يرى الشئ الواحد شيئين لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلانه يرسم فى كل واحدة من العينين صورة المرئى فيكون المرسم فى العينين صورتان لتعدد العينين فاذا تعددت الصورة ولا شك ان الابصار على هذا المذهب تابع للصورة فاذا كانت الصورة متعددة فلامحالة يكون الابصار ايضاً متعدداً فثبت الملازمة فبطل مذهب الطبيعيين بان الابصار انما هو بالانطباع ، واجاب عن هذا الاعتراض

الفاضل الميذى بان هذا نما كان وارداً لو كان الابصار متحققاً عند تحقق الانطباع ولا يكون فيه الاحتياج الى غير الانطباع وليس كذلك بل الابصار انما يتحقق بعد تحقق ارتسام الصورة فى الحس المشترك ولا شك ان الحس المشترك واحد فتكون الصورة المرتسمة فى الحس المشترك ايضاً واحداً فلذا يرى المبصر واحد لا متعددأ فالصورة تنطبع اولاً فى العين ثم بعد ذلك تأدى الى مجمع النور الذى هو ملتقى العصبين وبعد ذلك تأدى الى الحس المشترك (فان قيل) فعلى هذا يلزم الانتقال فى الاعراض لان الصورة عرض فاذا انطبعت اولاً فى الجليدية وبعد ذلك تأدى الى مجمع النور وبعد ذلك تأدى الى الحس المشترك لزم الانتقال فى العرض (قلنا) ان فى كلام الطبعين وقع التسامح منهم فان ظاهر كلامهم يدل على ان الصورة تكون منتقشة اولاً فى الجليدية ثم تذهب تلك الصورة الى مجمع النور ثم تذهب من مجمع النور الى الحس المشترك ولكن ليس مرادهم هذا بل مرادهم ان ارتسام الصورة فى الرطوبة الجليدية يوجب الاستعداد فى مجمع النور لفيضان صورة مماثلة لتلك الصورة من جانب العقل الفعال وارتسام الصورة فى مجمع النور يوجب الاستعداد فى الحس المشترك لفيضان صورة مماثلة لتلك الصورة من جانب العقل الفعال وعلى هذا لا يلزم الانتقال فى الاعراض والمذهب الثالث من المذهب الثلاثة هو مذهب بعض الحكماء وهم الاشراقيون فهم يقولون ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل هو بان الهواء المشفف الذى بين الرائي وبين المرئى يتكيف اولاً بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير ذلك الهواء المشفف بسبب كيفية الشعاع آلة للابصار .

**قوله** ﴿تدرك بها الاضواء﴾ قال المحشى ان ادراك الاضواء والالوان بالبصر اولاً وبالذات وادراك ماسواهما بالتبعية وقال فضل الحق الخير آبادى ان ادراك الاضواء بالذات بدون واسطة وادراك الالوان بواسطة الضوء ولكن واسطة فى الثبوت معروض الحكم وادراك ماعدى الالوان من المقادير والاشكال والحركات بواسطة الالوان واسطة فى العروض فيعلم من كلام المحشى ان ادراك الالوان بالذات ويعلم من كلام فضل الحق الخير آبادى ان ادراك الالوان بواسطة الاضواء واسطة فى العروض فوجد التخالف بين كلاميهما ولكن المحشى اضرب عن ذلك الحكم وقال ان المدرك بالذات هو الضوء فقط فانه لا يحتاج فى ادراكه الى واسطة فيعلم ذلك ان اللون مدرك بالواسطة وان كانت واسطة فى الثبوت .

**قوله** ﴿والمقادير﴾ واعتراض عصام الدين على هذا بانه لا يصح حكم الادراك بالبصر على المقادير امور موهومة لا موجود فاذا لم تكن موجود لا تكون مرئية ايضاً لان علة الرؤية هو الوجود ولذا حكما لا شاعرة بالرؤية على الله تعالى لانه موجود فاذا وجد علة الرؤية فيه تعالى فلامحالة يكون مرئياً فاذا لم تكن المقادير موجودة فلا يمكن ادراكها بالبصر ايضاً والا يلزم وجود المعلول بدون العلة لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فتعلم مما سبق ثم اجاب عن هذا الاعتراض ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من المقادير هي المقادير العرضية وليس كذلك بل المراد المقادير الجوهرية وهي عين الاجزاء المتألفة .

**قوله** ﴿والحركات﴾ وذكر عصام الدين ههنا اعتراضاً وجوباً حاصل الاعتراض ان الحركة غير موجود في الخارج فكيف يدرك بالحس وتقرير الاعتراض على نمط القياس هكذا لو ادراك الحركات بالبصر يلزم وجود المعلول بدون العلة لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر لانه يلزم حينئذ ان تكون العلة علة الملازمة فلان الوجود علة للادراك بالبصر ولا شك ان الوجود ليس ثابتاً للحركات فلو وجد الادراك بالبصر لامحالة يلزم ذلك المحذور ، وحاصل الجواب هو ان الحركة من الموجودات الخارجية فاذا كانت موجودة في الخارج فلامحالة تكون مدركة بالبصر (فان قيل) لانسلم ان الحركة موجودة في الخارج لانه لو كانت الحركة من النسب لم تكن موجودة في الخارج لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقانية المقدم فلان الحركة نسبة بين الجسم والمكان عند المتكلمين الحكماء جميعاً اما عند المتكلمين فلان الحركة عندهم عبارة عن كونين في الآئين في المكانين ولا شك ان الكون نسبة بين الجسم والمكان واما عند الحكماء فلان الحركة عندهم عبارة عن خروج الجسم من القوة الى الفعل ولا شك ان الخروج نسبة بين الجسم والمكان واما الملازمة فلان الحركة لما كانت نسبة فلا يمكن وجودها في الخارج لعدم وجود النسبة في الخارج لانه لو وجدت النسبة في الخارج يلزم التسلسل في النسب لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلانه اذا وجدت النسبة في الخارج تكون تلك النسبة عارضة لاحدى الطرفين ولا بد بين العارض والمعروض من نسبة أخرى فتكون هناك نسبة أخرى وهي ايضاً تكون عارضة فتكون هناك نسبة أخرى وهكذا فيتسلسل (قلنا) لانسلم حقانية

المقدم فان الحركة ليست من الاعراض النسبة لا عند المتكلمين ولا عند الحكماء اما عند المتكلمين فلان الحركة عندهم الكونان في آئين في مكانين ولكن المراد من الكون الحالة الكائنة ولا شك ان الحالة الكائنة ليست من النسبة واما عند الحكماء فلان الحركة عندهم عن كون الجسم المتحرك بين المبدء والمنتهى بحيث لو اعترأت نسبة الى اى حد من حدود المسافة لا يكون حاصلها في ذلك الحد قبل آن الوصول ولا بعد آن الوصول والمراد من الكون الحالة الكائنة ولا شك ان الحالة الكائنة ليست من النسب (فان قيل) ان الحركة عند الحكماء على نوعين الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع ومعنى الاول مذكور سابقاً وهى موجودة كما ذكر في الجواب ولكن الحركة بمعنى القطع لا تكون موجودة في الخارج وذلك لان الحركة بمعنى القطع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم من انطباقه على جميع حدود المسافة ولا شك ان هذه الهيئة لا تكون موجودة في الخارج لان المعنى في هذا المعنى الانطباق على جميع حدود المسافة ولا شك ان تحقق الانطباق في آن لا يستلزم تحققه في آن آخر سابقاً كان ذلك الآن الآخر اولاً حقاً فالحركة بمعنى القطع لا تكون موجودة في الخارج بل وجودها في الخيال كما ان وجود الدائرة اولاً حاصلة من الشعلة الجوالة في الخيال (قلنا) كما ان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الخارج فكذلك الحركة بمعنى القطع ايضاً لان وجود الشيء في الخارج على نحوين الاول الوجود في الآن والثاني الوجود في الزمان ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر ففي الحركة بمعنى القطع وان انتفى الوجود في الآن ولكن لم ينتف الوجود في الزمان فالوجود ثابت لهذه الحركة في الزمان (فان قيل) النسبة لازمة مع الحركة ولا شك ان انتفاء لازم في ظرف يستلزم انتفاء الملزوم في ذلك الظرف ولا شك ان النسبة لا تكون موجودة في الخارج بل تكون موجودة في الذهن لكونها من الامور الانتزاعية فاذا لم توجد النسبة في الخارج لا تكون الحركة ايضاً موجودة في الخارج (قلنا) اللازم مع الحركة ليس وجود النسبة بالفعل بل اللازم مع الحركة صحة انتزاع النسبة عنها فلا يلزم من انتفاء النسبة في الخارج انتفاء الحركة .

**قوله** ﴿بطريق وصول الهواء﴾ (فان قيل) لانسلم ان ادراك الروائح يكون بوصول الهواء لان وصول الهواء لا يمكن ان يكون علة لادراك الروائح بل الادراك انما يكون بخلق الواجب تعالى اجاب عنه المحشى ليس مراد الشارح هذا المعنى المتبادر من كلامه بل مراده

ان الواجب تعالى يخلق ادراك الروائح فى النفس الناطقة عند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم بطريق جرى العادة يعنى ان العادة الالهية جارية على ان يخلق ادراك الروائح عند وصول ذلك الهواء وان كان التخلف عن ذلك ممكناً ثم ان مذهب الجمهور من الفلاسفة هو ان المتكيف اولاً هو ذى الرائحة ثم يتكيف بعد ذلك الهواء المجاور مع ذى الرائحة ثم يتكيف بعد ذلك الهواء المجاور مع الهواء الاول وهكذا الى ان يصل التكيف الى الهواء المجاور مع الحلمتين الزائدتين وهى هذا هو الاحتمال الاول فى مذهب جمهور الفلاسفة والاحتمال الثانى فى مذهبهم هو ان يتكيف الهواء المجاور مع ذى الرائحة ويصل ذلك الهواء بعينه الى الحلمتين الزائدتين اولمعلوم من كلام الشارح هو الاحتمال الثانى وقال عصام الدين الاحتمال الاول ظاهر وبين الكفوى الاحتمال الاول وجهين الاول من هذين الوجهين هو ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم بعيد خصوصاً اذا كانت القوة الشامة فى جانب مهب الرياح بخلاف التموج والوجه الثانى هو ان وصول الهواء المجاور لذى الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ ذلك يحتاج الى ان يزول الهواء المجاور للخيشوم وذلك غير ظاهر ومذهب الفارابى هو ان ادراك الروائح انما هو بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الخيشوم وذكر الكفوى مذهباً ثالثاً للحكماء فى ادراك الروائح وهو ان ادراك الروائح بفعل ذى الروائح فى القوة الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا انفصال اجزاء ويرد على المذهب الاول ان تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة باطل لان الاتصاف بالرائحة مشروط بوجود المزاج ولا مزاج فى الهواء لكونه بسيطاً والمزاج انما يوجد للمركبات دون البسائط، اجاب عنه الكفوى بان الاتصاف بالرائحة على نوعين الاول ان تكون الاتصاف والتكيف بنفسه والثانى ان يكون الاتصاف والتكيف بواسطة المجاور والمشروط بالمزاج انما هو النوع الاول دون النوع الثانى واتصاف الهواء بالرائحة من قبيل النوع الثانى دون النوع الاول واجاب عنه المحشى ايضاً، وحاصل جوابه نسلم ان الاتصاف والتكيف مشروط بحصول المزاج ولكن لا نسلم عدم وجود المزاج للهواء لانه لم يبق على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية الاعتراض المذكور انما هو وارد على مذهب الفلاسفة دون مذهب المتكلمين فانهم لا يشترطون حصول المزاج للاتصاف بالرائحة فان وجودها بمحض خلق الله ولا يتوقف على شىء فانهم يجوزون

وجود الرائحة في الجوهر الفرد مع عدم وجود السراج فيه لعدم وجود التركيب فيه ويرد على مذهب الفارابي باننا لانسلم ان ادراك الروائح انما هو بانفصال اجزاء من ذى الرائحة والا يلزم انقاص المشموم ساعة فساعة لكن التالي باطل فالمقدم مثله، وأجيب عنه بان ذلك اللازم ملتزم واورد التائيد لذلك بانتقاص الورد اذا شم ولكن هذا الجواب ضعيف لان ذلك انما هو لاجل حرارة النفس لاجل انتقاصه بالشم، واجاب بعضهم عن حمل الاعتراض بمنع لزوم الانتقاص عند الفلاسفة لانهم ينكرون عن وجود الجوهر الفرد فالجسم ينقسم الى غير النهاية فلا ينتقص الجسم بالانفصال لكونه غير متناهي الاجزاء، ولكن هذا الجواب ايضا ضعيف لان كل منفصل عن الجسم يكون جسماً عند الفلاسفة المنكرين لوجود الجوهر الفرد ويرد على المذهب الثالث باننا لانسلم ان ادراك الرائحة يكون بفعل ذى الرائحة في القوة الشامة فان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً او يفنى بالكلية مع ان رائحة تدرك في الهواء الاول ازمئة متطاولة.

**قوله** المتكيف بكيفية ذى الرائحة (فان قيل) لانسلم ان الهواء يتكيف بكيفية ذى الرائحة والا يلزم الانتقال في العرض اقيام العرض الواحد بمحلين لكن التالي بكلاشقة باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلان تكيف الهواء بالرائحة اما بانتقال الرائحة من ذى الرائحة الى الهواء او بدون الانتقال بل تكون الرائحة قائمة بكل واحد من ذى الرائحة والهواء فعلى الاول لزوم الانتقال في العرض وعلى الثاني لزوم قيام العرض الواحد بمحلين اجاب عنه المحشى بان في عبارة الشارح تقدير عبارة أخرى فيكون التقدير المتكيف بما يشاكله كيفية ذى الرائحة فيكون المعنى ان الهواء يكون متكففاً بكيفية وتكون هذه الكيفية مشابهة مع كيفية ذى الرائحة.

**قوله** بمخالطة الرطوبة اللعابية وقع الاختلاف في ادراك الطعوم المذهب الاول انه يختلط الاجزاء الصغيرة جداً من المطعوم باللعب ثم تنغذب تلك الاجزاء بواسطة اللعب في العصب فيكون المحسوس كيفية المطعوم لا كيفية اللعب بل اللعب يكون واسطة في حصول تلك الاجزاء والمذهب الثاني هو ان اللعب يتكيف بطعم المطعوم لاجل مجاورته مع المطعوم ثم تنفذ ذلك اللعب في العصب فالمحسوس هو كيفية اللعب لا كيفية المطعوم والشارح المذهب الاول وهذان المذهبان كالمذهبين الاولين في الشم ولكن الاول

كالثاني والثاني كالأول واختيار الشارح ههنا على عكس اختياره هناك .

**قوله** ﴿وهي قوة منبثة في جميع البدن﴾ اعترض على هذا التعريف عصام الدين بان هذا التعريف لا يكون جامعاً لأفراده لان هذا التعريف لا يصدق على لامسة عضو عضو بل يصدق على لامسة جميع البدن فقط واجاب البعض عنه بان هذا انما كان وارداً لو كان هذا التعريف لمطلق اللامسة وليس كذلك بل هو تعريف للامسة جميع البدن ويعرف لامسة عضو عضو بالمقايسة (فان قيل) لانسلم وجود اللامسة في جميع البدن لانها لا تكون موجودة في العظم والرية والكبد والطحال والكلى فاذا لم تكن اللامسة موجودة في جميع البدن فلا يصدق هذا التعريف على اللامسة اجاب عنه المحشى بان في عبارة الشارح حذف المضاف وهو لفظ جلد فيكون التقدير في جميع جلد البدن ولا شك ان اللامسة تكون موجودة في جميع جلد البدن ثم انه ذكر هذا المحشى ان اللامسة لا تكون موجودة في الكبد ولم يذكر الاوعاء الباقية الخالية عن وجود اللامسة واعترض عليه عبيد الله الكندهارى بان تخصيص الكبد لا يصح لعدم وجود اللامسة في غير الكبد ايضاً ويمكن الجواب عنه بان ذكر الكبد في كلام هذا المحشى انما هو بطريق التمثيل لا بطريق الحصر فلا يكون ذلك تقصيراً منه وأجيب عن اصل الاعتراض بجواب آخر وهوان المراد من البدن هو ظاهر البدن اى جميع ظاهر البدن والامور المذكورة ليست موجودة في ظاهر البدن بل تكون موجودة في الباطن ويرد على هذا الجواب بان في ظاهر البدن الاظفار ولا شك ان اللامسة لا تكون موجودة في الاظفار وأجيب عنه بان المراد اكثر ظاهر البدن فالمراد من الجميع هو الاكثر والفاضل المبيذى ذكر الاختلاف الواقع في وحدة القوة اللامسة وتعددتها فافترق الحكماء على ثلاثة مذاهب الاول مذهب جمهور الحكماء وهوان القوة اللامسة قوة واحدة لا تعدد فيها ودليلهم على ذلك هوانه لو تعددت القوة اللامسة فاما ان يكون محل جميعها واحداً او يكون متعدداً فعلى الاول يلزم عدم تعدد القوة اللامسة لان تعدد الحال يستدعى تعدد المحل فاذا كان المحل واحداً فلامحالة يكون الحال ايضاً واحداً وان كان المحل متعدداً فينبغى ان لا تؤدى واحدة ادراك ملموس الأخرى اذا اتصل ذلك الملموس بمحل الأخرى مع ان الامر ليس كذلك فلامحالة تكون القوة اللامسة واحدة لا متعددة والمذهب الثاني مذهب المحققين ومنهم الشيخ الرئيس ابو على ابن سينا وهوان القوة اللامسة متعددة فانها اربعة الاولى الحاكمة



بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والثالثة الحاكمة بين الخشونة والملاسة والرابعة الحاكمة بين اللين والصلابة ودليلهم على ذلك هو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قرار واحدة ورد عليه علمى بوجود ثلاثة الاول ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يصح بل يجوز ان يصدر عن الواحد الكثير فلا يصح بناء التعدد على هذا القول والثانى ان هذا القول على تقدير صحته لا يستلزم فى ادراك المختلفات المتضادة والحكم بالتضاد الاتعدد الاجهات ولا يستلزم تعدد القوى والثالث ان المدرك بالحس هما المتضادان كالحرارة والبرودة مثلاً دون التضاد لانه من المعانى الجزئية المدركة بالوهم فاذا ادرك الحس المتضادين فقد صدر عنه الامران واذا صدر عنه الامران فلم لا يجوز ان يصدر عنه اكثر من الامرين والمذهب الثالث مذهب بعض الحكماء فهم يقولون ان الامة خمسة الاربعة هي المذكورة فى بيان المذهب الثانى والخامسة الحاكمة بين الثقل والخفة ودليلهم على ذلك هو انه كان يرد على المذهب الثانى انه ينبغي ان يزداد قوة لادراك التضاد بين الثقل والخفة قوة عليحدة والا يلزم الترجيح بالمرجح فلدفع ذلك الاعتراض زادوا هذه القوة الخامسة ويعلم بطلان هذا المذهب من بطلان المذهب الثانى لان دليل هذا المذهب الثالث لنفس وجود التعدد هو دليل المذهب الثانى والمذكور آنفاً هو دليل الزيادة على الاربعة .

**قوله** ﴿وبكل حاسة منها﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه هل يقع ان يدرك بحاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى ام لا يقع ذلك وحاصل جوابه انه لا يقع ذلك .

**قوله** ﴿يعنى ان الله تعالى قد خلق﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان المتبادر من منطوق كلام المصنف ان الحواس الظاهرة تكون مؤثرة بطريق الحقيقة فى ادراك تلك الاشياء مع ان ذلك باطل لان المؤثر الحقيقى فى جميع الاشياء هو الواجب تعالى ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان مراد المصنف ما هو المتبادر من منطوق كلامه وليس كذلك بل مراده ان هذه الحواس آلات واسباب جعلية والمؤثر الحقيقى فى الادراك هو الواجب تعالى .

**قوله** ﴿لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى﴾ (فان قيل) هذا الكلام من الشارح يدل على الحصر مع عدم وجود اداءة الحصر فى كلام المصنف فهذا توجيه كلام الغير

بما لا يرضى به قائله ، اجاب عنه الخيالى فى الحاشية باننا لانسلم عدم استفادة الحصر من كلام المصنف لان اداة الحصر كما تدل على الحصر فكذلك يدل على الحصر تقديم ماحقه التأخير ، فى كلام المصنف وجد تقديم الطرف على عامله ولاشك ان المعمول حقه التأخير عن العارض فهذا تقديم ماحقه التأخير فلامحالة انه يفيد الحصر فلا يكون هذا توجيهها لكلام الغير بما لا يرضى به قائله وذكر عصام الدين ههنا اعتراضاً وجواباً فحاصل الاعتراض هو كما انه يعلم من كلام المصنف مذكره الشارح فكذلك يعلم من كلامه انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها فينبغى ان يذكر الشارح هذا ايضاً ، وحاصل جوابه هو انه لم يتعرض لاجل ان هذا ليس محل الخلاف والنزاع بخلاف ما ذكره الشارح .

**قوله** ﴿ واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف ﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه هل يمكن ان يدرك بحاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى او لا يمكن ذلك وحاصل جوابه ان هذه المسئلة خلافية وقع فيها الاختلاف بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء يقولون ان ذلك غير ممكن وقال المتكلمون ان ذلك ممكن وان لم يقع .

**قوله** ﴿ من غير تاثير للحواس ﴾ اعتراض عليه الرومى بان الاولى للشارح ان يقول من غير مدخلة للحواس مكان قوله من غير تاثير للحواس وذلك لانه يلزم منه ان لا يكون لها تاثير ويكون لها مدخل مع ان ذلك باطل لانه لامدخل للحواس فى ذلك الادراك ويمكن ان يجاب باننا نسلم انه لامدخل للحواس فى ذلك الادراك بطريق الحقيقة ولكن لو قال كذلك لتوهم منه ان الحواس لا تكون اسباباً عادية للادراك المذكور مع ان الامر ليس كذلك لان هذه الحواس اسباب عادية لادراك الحواس وان كان المؤثر الحقيقى هو الواجب تعالى .

**قوله** ﴿ تدرك حلاوة الشئ وحرارته ﴾ اعتراض المحشى بانه ينبغى ان لا يذكر قوله حلاوة الشئ لانه لامدخل لهذا فى الاعتراض والسؤال ولى من عند نفسى جواب لهذا الاعتراض ولعله يكون حقاً ، وحاصله ان لهذا الاعتراض المذكور فى الشرح تقريرين الاول ما ذكره الشارح والثانى ان يقال اليست اللامسة تدرك حلاوة الشئ وحرارته ولاشك ان لذكر الحلاوة وان لم يكن دخلاً فى تقرير الاول للسؤال ولكن له دخل فى التقرير الثانى فصح ذكره .

**قوله** ﴿قلنا لابل الحلاوة﴾ قال عصام الدين يجوز ان يكون في اللسان قوة واحدة تدرك الحلاوة والحرارة فحينئذ يصح قول المصنف بان ما يدرك بالحاسة الواحدة لا يدرك بالحاسة الأخرى ولا حاجة الى دعوى الشارح وجود القوتين كما ادعاه الشارح ورد عليه عبدالعزيز الفهراري بوجهين الاول انه مخالف لاجماع العقلاء والثاني انه اثبات للحاسة السادسة مع ان هي الخمس كفاية اقول ان قول عبدالعزيز الفهراري انه اثبات للحاسة السادسة محل تأمل وذلك ان القوة الواحدة الموجودة في اللسان المدركة للحلاوة والحرارة ان عدت لامسة فالحواس اربعة لانها ستة وان عدت قوة عليحدة فلا تخل اما ان هذه هي القوة الذائقة فالحواس خمسة لانها ستة واما ان هذه هي القوة الأخرى غير الذائقة فحينئذ لم توجد الذائقة فيكون الحواس خمسة ايضا لاستة (فان قيل) هذا الجواب لا يخلو اما ان يكون منعاً للمنع او يكون اثباتاً للمقدمة الممنوعة فعلى الاول يلزم الخلاف عن اجماع اهل المناظرة فان منع المنع لا يجوز عند اهل المناظرة واما الثاني فبطلانه ظاهر اجاب عنه المحشى باحداث شق ثابت وهو ان هذا الجواب ابطال لسند المنع وذلك السند هو ان القوة الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته فمنع ذلك السند بان الحلاوة والحرارة ليستا مدركتين بالقوة الواحدة بل للحلاوة مدركة بالذائقة والحرارة مدركة بالقوة اللامسة ولا شك ان منع السند لا يكون خلاف اجماع اهل المناظرة .

**قوله** ﴿والخبر الصادق﴾ ذكر كسيلي ههنا اعتراضاً وجواباً اما الاعتراض فهو انه ما الوجه للمصنف حيث قال الخبر الصادق لم لم يقول القضية الصادق مكان الخبر الصادق واما الجواب فهو ان الخبر الصادق اعم من القضية لان الكلام الصادر عن الساهى والمجنون مثل زيد قائم خبر لا قضية فلو قال القضية الصادقة مكان الخبر الصادق الخرج كلام الصادر عن الساهى او المجنون ورد المحشى على كسيلي بان هذا الفرق لا يصح فان بينهما مساواة لان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ولا شك ان القضية ايضا عبارة عن ذلك المحتمل فلا يكون الخبر الصادق اعم من القضية .

**قوله** ﴿اي المطابق للواقع﴾ هذا تفسير الصادق واعتراض عليه عصام الدين بان الاولى هو تفسير الصادق في اول مقام ذكره فان اول مقام ذكره هو قوله اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ، اجاب عن هذا الاعتراض ولى الدين باننا

لانسلم ان الاولى هو تفسيره فى اول مقام ذكره بل هو تفسيره فى هذا المقام وذلك لان المقام السابق كان مقام الاجمال وهذا المقام هو مقام تفصيل الخبر الصادق واللائق هو ايراد التفسير فى مقام التفصيل دون مقام الاجمال ثم قال ولى الدين لو كان هذا الاعتراض وارداً لكان وارداً على الحواس السليمة والعقل ايضاً فالعجب من عصام الدين حيث ذكر هذا الاعتراض فى الخبر الصادق دون الحواس السليمة والعقل ويمكن ان يقال من جانب عصام الدين نسلم ان الاعتراض وارد على الحواس السليمة والعقل ولكن لم يتعرض له اكتفاءً ● بالعلم بطريق المقايضة .

**قوله** ﴿ فان الخبر كلام يكون نسبة ﴾ يفهم من كلام عصام الدين ان هذا جواب سؤال مقدر وهو انه لا يصح توصيف الخبر بالصادق لان الصادق صفة المتكلم لان الصدق عبارة عن الاخبار عن الشيء وعلى ما هو به ولا شك ان الخبر صفة المتكلم فاذا كان الصادق صفة المتكلم والمخبر دون الخبر فتوصيف الخبر به لا يكون الا توصيف الشيء بالمباين ولا شك ان توصيف الشيء بالمباين لا يجوز وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً كان لو كان الصادق والكاذب من اوصاف المخبر فقط وليس كذلك بل هما كما انهما صفتان للمخبر فكذلك صفتان للخبر ايضاً فلا يلزم توصيف احد المتباينين بوصف المتباين الآخر وقال عصام الدين ان هذا التعريف الذى يفهم من كلام الشارح مصون عن ورود الاعتراض عليه بانه لا يكون جامعاً لافراده فانه يخرج عنه الاخبار الواجبة الصدق والاخبار الكاذبة الصدق مثال الاول السماء فوقنا ومثال الثانى السماء تحتنا ووجه عدم الورود ان هذا الاعتراض انما كان وارداً على من عرف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب ولم يذكر الشارح ذلك التعريف وايضاً قال عصام الدين ان فى هذا الكلام اشارة الى تعريف الصدق والكذب بان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للخارج ولكذب عبارة عن عدم مطابقة النسبة للخارج وقال بهذا اندفع اعتراض الدور الوارد على من عرف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب ووجه الورود هو ان المذكور فى هذا التعريف للخبر هو الصدق والكذب فيكون معرفة الخبر موقوفاً على معرفة الصدق والكذب وهما معرفتان بمطابقة الخبر للواقع اى الخارج وعدم مطابقة الخبر للواقع اى الخارج فيكون معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر لاخذ الخبر فى تعريفهما ووجه الاندفاع هو ان هذا انما كان وارداً لو كان الخبر مأخوذاً فى تعريف الصدق والكذب وليس كذلك بل المأخوذ فى

تعريفهما على ما اشار اليه الشارح النسبة دون الخبر فلا يلزم الدور واعتراض الكفوى من وجهين على تعريف المستفاد للصدق والكذب من كلام الشارح الاول لانسلم ان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدم مطابقة النسبة للواقع بل الصدق عبارة عن كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج والكذب عبارة عن كون الخبر بحيث لا يطابق نسبته الخارج والثاني انه على هذا يلزم ان الصدق والكذب صفتان للنسبة دون الخبر فلا يصح توصيف الخبر بالصادق والكاذب والا يلزم توصيف احد المتباينين ..... المتباين الآخر وذلك لا يجوز ، وأجيب عن هذين الاعتراضين بان هذا محمول على المسامحة ورد على هذا الجواب بان على هذا يرجع تعريفهما الى ما قلنا وحينئذ لا يندفع الدور الذى هو الفرض من تعريف الصدق والكذب ثم ان الكفوى اجاب عن ورود الدور بان الصدق والكذب بدهيان لا يحتاجان الى التعريف يعرفهما كل واحد فيكون الخبر موقوفاً عليهما ولا يكونان موقوفين عليه ثم ورد على جواب الكفوى بانا لانسلم انهما بدهيان لان البدهى لا يحتاج الى التعريف ولا يكون له وقد ذكر لكل واحد من الصدق والكذب تعريف فلا يكونان بدهيين ثم اجاب الكفوى عن هذا الاعتراض بان هذا انما كان وارداً لو كانت التعريفات المذكورة للصدق والكذب تعريفات حقيقة وليس كذلك بل هى تنبيهات لاتعريفات حقيقة ثم انه يرد على تعريف الخبر المذكور فى كلام الشارح اعتراض وهو ان هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه المركب الناقص مثل زيد الفاضل فانه كلام بمعنى ما يتكلم به قليلاً كان او كثيراً والنسبة خارج فلا يخلو اما ان يكون زيد موصوفاً بهذا الوصف فى الواقع او لا يكون موصوفاً بهذا الوصف فى الواقع فعلى الاول يكون صادقاً وعلى الثانى يكون كاذباً واجاب عن هذا الاعتراض العلامة الخيالى بان هذا الاعتراض انما كان وارداً لو كان المراد من الكلام فى تعريف الكلام بالمعنى اللغوى وليس كذلك بل المراد منه الكلام بالمعنى الاصطلاحى اى ماتضمن كلمتين بالاسناد ولا شك ان المركب الناقص لا يكون كلاماً فلا يدخل فى تعريف الخبر وقال الفاضل الجلبى بانه ليس الكلام معنى يكون ذلك المعنى شاملاً للمركب التام والناقص كليهما بل معناه شامل للمركب التام فقط ولا يشمل المركب الناقص ورد عليه عبدالحكيم السيكوتى بان هذا ظن من الفاضل الجلبى وبعض الظن اثم .

**قوله** ﴿وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشيء على ماهو به﴾ اى الاخبار عن الشيء

على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه فالضمير المرفوع راجع الشيء والضمير المجرور راجع الى الموصول ثم ان في مصداق الشيء احتمالان الاول ان يكون المراد منه النسبة التامة الخيرية والثاني ان يكون المراد منه الموضوع فعلى الاحتمال الاول تكون كلمة ما عبارة عن الوقوع واللا وقوع على الاحتمال الثاني تكون كلمة ما عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لان المخبر عنه وهذان الاحتمال لان ذكرهما المشى ثم ان الاحتمال الاول اقرب من حيث المعنى لان المخبر عنها حقيقة النسبة لاذات الموضوع والاحتمال الثاني اقرب من حيث اللفظ لانهم يعبرون عن الموضوع بالمخبر عنه

**قوله** ﴿اي الاعلام بنسبة تامة تطابق﴾ دفع وهم من يتوهم ان الاخبار يكون بفتح الهمزة ويكون جمع الخبر ولا شك انه على هذا لا يكون لكلام الشارح معنى يعتد به. وحاصل الدفع ان الاخبار مصدر معناه الاعلام ولا شك ان عند اخذ الاعلام منه يكون العبارة الشارح معنى يعتد به ثم ان قوله بنسبة اشارة الى ان المراد من الشيء النسبة وقال المحشى هذا المعنى متبادر ووجه التبادر هو ان المخبر عنه في الحقيقة النسبة التامة الخيرية دون الموضوع اوفيه دفع وهم آخر وهو انه يكون المراد من الشيء المحكوم به فعلى هذا لا يصح قوله الاخبار عن الشيء لان المحكوم به لا يخبر عنه بل يخبر به فدفع ذلك الوهم بان المراد منه النسبة دون المحكوم به ولا شك ان النسبة مخبر عنه اوفيه دفع وهم آخر وهو انه يكون المراد من الشيء الموضوع مع ان ارادة النسبة اقرب من حيث المعنى وان كان ارادة الموضوع اقرب من حيث اللفظ ولكن المعنى لاجل كونه مقصوداً بالذات اولى بالاعبارة من اللفظ فدفع ذلك الوهم بان المراد من الشيء النسبة التامة الخيرية.

**قوله** ﴿فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان الموصوف والصفة يكونان متحدتين بحسب الذات والمضاف اليه يكونان متباينين بحسب الذات ففي بعض الكتب وقع الخبر الصادق بكون الصادق صفة للخبر ووقع في بعض الكتب خبر الصادق باضافه الخبر الى الصادق فالوصيف تقتضى الاتحاد الذاتى بين الخبر والصادق والاضافة تقتضى المباينة بين الخبر الصادق فبين التوصيف والاضافة منافاة ومباينة وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان للصادق معنى واحداً وليس كذلك بل له معنيان الاول المطابق مع الواقع والثاني المخبر عن الشيء على ما هو به فيكون الصادق على المعنى الاول

صفة الخبر فالتركيب التوصيفي مبني على هذا وعلى المعنى الثاني يكون صفة المخبر والتركيب الاضافي مبني على هذا فلا يكون بين التوصيف والاضافة مباينة .

**قوله** ﴿على نوعين﴾ (فانقيل) ان حصر الخبر الصادق في نوعين لا يصح لان للخبر الصادق نوعاً ثالثاً وهو خبر الملك فانه ايضاً خبر صادق (قلنا) هذا انما كان وارداً لو امكن خبر الملك بدون الرسول وليس كذلك فان خبر الملك لا يمكن بدون الرسول فاذا كان كذلك فكان خبر الملك داخلياً في خبر الرسول فلا يكون قسمًا ثالثاً للخبر الصادق ، ونقول في الجواب باننا سلمنا انه يجوز وقوع خبر الملك بدون الرسول وانه لا يكون داخلياً في خبر الرسول ولكن مع ذلك يصح الحصر لان المراد من الخبر الصادق ليس مطلق الخبر الصادق بل الذي يكون متعلقاً به للغرض العلمي وخبر الملك لا يكون متعلقاً به للغرض العلمي (فانقيل) ان حصر الخبر الصادق في النوعين لا يصح لوجود اخبار آخر صادقة الاول خبر الملك في حق الرسول بدون توسط الملك (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان هذا الحصر بالنسبة الى الامة والرسول كليهما وليس كذلك بل هذا الحصر انما هو بالنسبة الى الامة فقط ولا شك ان الخبر الصادق بالنسبة الى الامة منحصر في هذين القسمين ، ونقول في الجواب ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الرسول هو معناه المتعارف وليس كذلك بل المراد منه مطلق المخبر اذا كان قطعي الصدق سواء كان رسولاً او غيره ووجه الحصر في هذين النوعين هو ان الخبر لا يخلو اما ان يكون خبر واحد او خبر متعدد فالاول لا يخلو اما ان يكون المخبر قطعي الصدق بان ثبت صدقة بالدليل القطعي او لا يكون قطعي الصدق فالاول خبر الرسول والثاني خبر لا يكون سبباً للعلم والثاني لا يخلو اما ان يبلغ ذلك التعدد الى حد يمتنع الكذب في حقهم او لا يبلغ الى ذلك الحد فالاول الخبر المتواتر والثاني خبر لا يكون سبباً للعلم .

**قوله** ﴿سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي﴾ قال عبدالعزيز الفرهارى ان المتواتر مشتق من الوتر والوتر في اللغة عبارة عن مجيء واحد فكان في معناه في اصل اللغة امران الاول الوحدة والثاني التوالي والتعاقب ثم جعل مجرداً عن الامر الاول اي الوحدة واستعمل في الامر الثاني وهو التوالي ووجه تسمية هذا الخبر بالمتواتر لاجل ان هذا الخبر ايضاً لا يقع دفعة بل في وقوعه توال وتعاقب (فانقيل) لا يصح ان الخبر المتواتر لا يقع



دفعه بل يجوز وقوعه دفعه واحده بان يخبر الكثير دفعه واحده عن امر واجاب عن هذا الاعتراض البعض بان هذه التسمية مبنية على الغالب ولاشك ان الغالب يكون الخبر المتواتر كذلك ورد على هذا الجواب عصام الدين بان هذا الجواب لا يفيك ووجه عدم الاغناء في هذا الجواب هو ان هذا الجواب لا يوافق كلام الشارح لانه لم يقيد عدم الوقوع بقيد الغالب فيعلم من ذلك ان مراده ان الخبر المتواتر لا يقع دفعه قط وليس مراده ان عدم وقوعه كذلك انما هو باعتبار الغالب والاكثر ثم ان عصام الدين اجاب عن اصل الاعتراض بما حاصله ان ما قاله الشارح من عدم وقوع الخبر المتواتر دفعه صحيح لان وقوعه انما يكون بالسمع عن كل واحد واحد ولاشك ان في الوقت الواحد لا يمكن ان يسمع كلام كل واحد واحد لان اشتغال القوة السامعة بكلام البعض يمنع عن سماع كلام الآخرين ، واجاب البعض عن اصل الاعتراض بان المراد من الدفعه الآن الفلسفي ولاشك انه غير منقسم فلا يقع فيه الخبر المتواتر ولا يخفى ما في هذا الجواب اما اولاً فلان ارادة الآن الفلسفي تكلف لان المتبار من الدفعه هو المعنى العرفي واما ثانياً فلان في الآن الفلسفي كما لا يمكن وقوع الخبر المتواتر فكذلك لا يمكن فيه وقوع خبر الواحد فلا يصح تخصيص ذلك بالخبر المتواتر واورد عصام الدين اعتراضاً على الشارح ثم اجاب عن ذلك الاعتراض بنفسه ، حاصل الاعتراض انه لابد في التوالي من وجود الاتصال ولا يجب وجود الاتصال في الخبر المتواتر لجواز ان يكون بين كل خبرين تراخ ممتد ، وحاصل جوابه هو ان هذا مبني على الغالب وفي الغالب يكون الاتصال موجوداً وههنا جواب آخر وهو ان هذا انما كان وارداً لو كان التوالي بمعنى الاتصال في عبارة الشارح وليس كذلك بل التوالي في عبارة الشارح بمعنى التعاقب ولاشك ان التعاقب لا يشترط فيه الاتصال بل هو يعم الاتصال وعدمه .

**قوله** ﴿ اى الخبر الثابت ﴾ قول الشارح الخبر ليس بياناً لمرجع الضمير بل هو بيان الموصوف لقوله الثابت وانما لم يكن هذا بياناً لمرجع الضمير لانه على هذا يلزم ان يكون المعروف بالتعريف المذكور مطلق الخبر مع ان الامر ليس كذلك لان هذا المذكور ليس تعريف مطلق الخبر والالم يكن جامعاً لافراده وهو ظاهر بل هو تعريف الخبر المتواتر فالمرجع لذلك الضمير هو الخبر المتواتر دون مطلق الخبر ثم ان معنى الثابت هو الدائم الغير الزائل قال عصام الدين احترز المصنف بالثابت عن الخبر الذى يكون جارياً على السنة

قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب مع رجوع بعضهم عن ذلك فانه لا يكون خبراً متواتراً واعتراض الكفوى أولاً بان هذا القيد لاحاجة اليه لان المطلوب يحصل بذكر الجارى والكائن ايضاً وثانياً ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتر قبل موتهم ولا يكون موجباً للعلم الابعد موتهم وذلك ظاهر الفساد وثالثاً ان رجوع بعضهم لا يكون الا اذا كان ذلك الخبر الاول كاذباً فلا يكون غير متصور التواطؤ على الكذب مع ان الكلام فى الخبر المتواتر ورابعاً ان الخبر الجارى على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواترى قبل الرجوع واحتمال الرجوع لا يقدح فى ذلك ثم ان ذلك العلم لا يزول يرجوع البعض فذلك الخبر بالنسبة الى السامعين قبل الرجوع متواتر لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى غير السامعين لا يكون جارياً على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب فلامعنى للاحتراز عنه بقوله الثابت اقول لابد لقطع مادة الاشكال من ان يقال ان الثابت ليس معناه ههنا الدائم الغير الزائل بل معناه الكائن ولا شك ان على هذا التقدير لا يرد المحذور .

**قوله** ﴿على السنة قوم لا يتصور﴾ (فان قيل) ان القوم فى اللغة مخصوص بالذكور ولا يطلق على الاناث فعلى هذا يلزم اشتراط الذكورة فى الخبر المتواتر مع ان الامر ليس كذلك ، اجاب عنه عصام الدين بان ذكر القوم انما هو بطريق التغليب وليس المقصود من ذكره ان الواجب ان يكون المخبرين مذكرين حتى يلزم منه اشتراط الذكورة فى الخبر المتواتر (فان قيل) ان لفظ السنة جمع قلة فيطلق على مادون العشرة فيلزم منه ان يحصل التواتر بمادون العشرة وهو باطل ، أجيب عنه أولاً بانه لعل ان يكون المختار عند المصنف مذهب من جوز حصول التواتر بمادون العشرة وثانياً ان جمع القلة قد يستعمل مكان جمع الكثرة وههنا ايضاً استعمل جمع القلة مكان جمع الكثرة .

**قوله** ﴿اى لا يجوز العقل توافقه﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان القول بعدم تصور التواطؤ على الكذب لا يصح لان التصور لكونه فى صرافة العموم باعتبار المتعلق يتعلق بكل شىء والبعض من الاشياء هو تواطؤهم على الكذب فلا محالة ان تواطؤهم على الكذب متصور وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من التصور حصول صورة الشىء فى العقل وليس كذلك بل المراد منه هو تجويز العقل بان يجوز العقل تواطؤهم على الكذب ولا شك

ان العقل لا يجوز ذلك في الخبر المتواتر (فان قيل) لانسلم ان العقل لا يجوز اتفاهم على الكذب بل يجوز ذلك لان كذبهم امر ممكن فكيف لا يجوز العقل ، وجواب هذا الاعتراض بعد التأمل الصادق يفهم من كلام عبد الحكيم السيالكوتى فى الحاشية وحاصل ذلك الجواب ان هذا انما كان واردا لو كان المراد ان كذبهم محال عقلاً وليس كذلك بل المراد هو ان العقل يجزم بصدقهم كما فى سائر اليقنيات العادية مثل انا نجزم بان جبل احد لم يتقلب ذهباً مع ان انقلابه امر ممكن فى نفس الامر .

**قوله** ﴿ومصادقه وقوع العلم﴾ (فان قيل) ان المصادق جاء على ثلاثة معان الاول الفرد هذا اذا اضيف الى الكلى كما يقال زيد مصداق ، الانسان اى فرد لمفهومه ، والثانى بمعنى المحكى عنه كما يقال زيد المحيى بحيثية القير بام مصداق زيد قائم ، والثالث بمعنى العلة كما يقال مصداق حمل المشتق على شىء قيام مبدء ذلك المشتق بذلك الشىء معناه ان علة حمل المشتق هو قيام المبدء ولا يصح واحد من هذه المعانى الثلاثة فى هذا المقام ، اما الثالث فظاهر لان المصادق بالمعنى الثالث يكون مضافاً الى الحمل والخبر المتواتر لا يكون من قبيل الحمل ، اما عدم صحة المعنى الاول فلان الفرد انما يراد من المصادق اذا كان مضافاً الى المفهوم الكلى فيكون الضمير المجرور راجعاً الى مفهوم الخبر المتواتر فيكون المعنى ان فرد مفهوم الخبر المتواتر هو وقوع العلم من غير شبهة مع ، ان هذا باطل لان الفرد لمفهوم الخبر المتواتر هو مثل البغداد موجود وغير ذلك وليس وقوع العلم من غير شبهة من افراد ذلك المفهوم ، اما عدم صحة الثانى فلانه يكون المراد من المصادق المحكى عنه اذا كان الضمير المجرور راجعاً الى كل واحد من مصاديق الخبر المتواتر مثل البغداد موجود والمكة موجودة وغير ذلك من الاخبار المتواترة وهذا ايضا باطل فان المحكى عنه لقولنا البغداد موجود هو البغداد المحيى بحيثية الوجود لان المحكى عنه للفة ضمنية هو الموضوع المحيى بحيثية المحمول ووقوع العلم من غير شبهة لا يكون محكياً عنه له مصاديق الخبر المتواتر ، واجاب عنه العلامة الخيالى بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من المصادق معناه الاصطلاحى فان معناه الاصطلاحى منحصر فى هذه المعانى الثلاثة وليس كذلك بل المراد منه معناه اللغوى وهو آلة الصدق والدليل على صدقه فيكون المعنى ان وقوع العلم من غير شبهة آلة ودليل لصدق الخبر فيكون الضمير راجعاً الى مفهوم الخبر المتواتر باعتبار انه يباقة على الافراد ثم ان ههنا عقدان

الاول قولنا البغداد موجود مثلاً ، والثانى قولنا البغداد موجود خبر متواتر فالالموضوع فى العقد الاول هو البغداد والمحمول هو موجود والموضوع فى العقد الاول هو البغداد موجود والمحمول فيه هو خبر متواتر والعقد الاول خبر متواتر لانه هو الثابت على السنة القوم لا يتصور تواطئهم على الكذب واما العقد الثانى فلا يكون خبراً متواتراً لعدم كونه ثابتاً على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب ثم ان وقوع العلم من غير شبهة انما هو دليل لصدق العقد الثانى اى هو يدل على ان هذا الخبر متواتر وان الحكاية مطابق مع المحكى عنه فاذا حصل من الخبر وقوع العلم من غير شبهة فذلك دليل على ان هذا الخبر متواتر وان التواتر ثابت له ولا يكون وقوع العلم من غير شبهة دليلاً وآلة لصدق العقد الاول وهو البغداد موجود مثلاً وبهذا اندفع الاعتراضان الوارد ان ههنا الاول : الاول : لانسلم ان وقوع العلم من غير شبهة دليل ومصدق للخبر المتواتر والا يلزم ان يكون الخبر المتواتر مفيداً وموجباً للعلم النظرى دون البدهى والضرورى وذلك لان العلم المفاد بالدليل يكون نظرياً لا بدهياً وضرورياً مع ان الخبر المتواتر مفيد وموجب للعلم الضرورى ، والثانى ان على تقدير ان يكون وقوع العلم من غير شبهة دليلاً ومصدقاً للخبر المتواتر يلزم الدور لان وقوع العلم من غير شبهة مستفاد من الخبر المتواتر فيكون هذا العلم موقوفاً على الخبر المتواتر فلو كان هذا العلم دليلاً للخبر المتواتر يكون صدق الخبر المتواتر موقوفاً على هذا العلم وما هذا الا دور ووجه الاندفاع هو ان هذين الاعتراضين انما كانا واردين لو كان المراد ان وقوع العلم من غير شبهة دليل ومصدق للعقد الاول وهو البغداد موجود وليس كذلك بل هو دليل للعقد الثانى ولا شك ان العلم بالعقد الثانى نظرى لا ضرورى وانما الضرورى هو العلم بالعقد الاول وايضاً ان وقوع العلم لا يكون موقوفاً على العقد الثانى والعلامة الخيالى اشار الى دفع هذين الاعتراضين بقوله ويدل على بلوغه حد التواتر - الخ - فان فى هذا القول اشارة الى ان وقوع من غير شبهة دليل للعقد الثانى دون العقد الاول ولكن يرد انه كما يلزم الدور على تقدير ان يكون وقوع العلم من غير شبهة دليلاً للعقد الاول فكذلك يلزم الدور على تقدير ان يكون دليلاً للعقد الثانى ، ووجه الزوم هو ان وقوع العلم من غير شبهة مستفاد من تواتر الخبر فان تواتره علة لهذا العلم فلو كان ثبوت التواتر بهذا العلم لكان كل واحد منهما موقوفاً على الآخر وما هو الادور ، والجواب عن هذا الاعتراض موجود فى كلام العلامة الخيالى ، حاصله ان ههنا امور

اربعة الاول نفس التواتر والثاني نفس العلم من غير شبهة والثالث العلم على العلم من غير شبهة والرابع العلم على التواتر فنفس التواتر دليل نفس العلم من غير شبهة بدون العكس فلا يكون بين نفس التواتر ونفس العلم من غير شبهة دور ، والعلم على العلم من غير شبهة ، سبب للعلم على التواتر بدون العكس فلا يلزم الدور بين هذين الامرين ايضاً (فان قيل) لانسلم ان وقوع العلم من غير شبهة دليل للتواتر بان يحصل من العلم على العلم من غير شبهة العلم على التواتر لك لان العلم من غير شبهة معلول للعلل الكثيرة فانه قد يحصل بالخبر المتواتر وقد يحصل بنظر العقل وقد يحصل بالمشاهدة وقد يحصل بخبر الرسول عليه الصلوة والسلام ، ووجود المعلول الخاص لا يدل على وجود العلة الخاصة لوجود التعدد في علته فلا يلزم في حصول العلم من غير شبهة ثبوت التواتر في الخبر لجواز ان يكون حصول هذا العلم من العلة الأخرى ، واجاب عنه العلامة الخيالي بان عدم الدلالة انما يكون عند عدم انتفاء العلة الباقية واما عند انتفاء العلة الباقية فلا شك ان وجود المعلول حينئذ يدل على وجود العلة الخاصة (فان قيل) يمكن ان يكون للمعلول الواحد علل غير متناهية فلا يتيقن بانتفاء سائر العلة حتى تكون العلة الخاصة علة ويحصل من العلم على ذلك المعلول العلم على تلك العلة (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان مرادنا الاطلاق وليس كذلك بل المراد هو انه اذا كانت العلة الكثيرة محصورة فحينئذ لا شك انه يتيقن بانتفاء سائر العلة ويحصل العلم بوجود العلة الخاصة من العلم بوجود المعلول ولا شك ان علل وقوع العلم من غير شبهة محصورة متناهية وحصل اليقين بانتفاء باقى العلة في مثل البغداد موجود وذلك فان العلم من غير شبهة قد حصل لنا على وجود البغداد ولا شك ان هذا العلم ليس بحاصل من خبر الرسول ولا من المشاهدة ولا بنظر العقل فاذا انتفت هذه العلة علم بطريق اليقين ان العلة لهذا العلم هو التواتر لان انتفاء العلة الباقية وقال العلامة الخيالي يعنى انه لا يشترط فيه - الخ - وغرض العلامة الخيالي هو بيان مقصود الشارح من قوله ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة - الخ - فان غرضه هو الرد على من شرط في الخبر المتواتر العدد المعين مثل خمسة او اثني عشر او اربعين او سبعين ، وحاصل رده على من اشترط العدد المعين بان الضابطة والقانون في كون الخبر متواتراً هو ان يحصل منه العلم من غير شبهة فانه اذا حصل من الخبر العلم من غير شبهة يعلم ان ذلك خبر متواتر ولا يشترط في كونه متواتراً العدد المعين فاذا حصل العلم من غير شبهة يعلم ان ذلك خبر

متواتر سواء كان عدد المخبرين قليلاً أو كثيراً فلفصل العلامة الفرهارى هذا الاختلاف بان  
 ما ذكره الشارح هو مذهب المحققين فان عندهم لا يشترط العدد المعين بل يعلم الخبر  
 المتواتر بوقوع العلم من غير شبهة واختار الشارح هذا المذهب ويشترط بعضهم العدد المعين  
 بان الخبر انما يصير متواتراً ويحصل الخبر بمضمونه اذا وصل عدد المخبرين الى ذلك الحد  
 المعين ولا يحصل الخبر باقل من ذلك العدد المعين فقال القاضى الباقلانى بانه لا بد ان يكون  
 عدد المخبرين زائداً من الاربعة ودليله على ذلك هو ان شهود الزنا لا بد ان تكون اربعة وبعد  
 ذلك لا بد من تركيبتهم بواحد عادل فيكون خامساً الجزم بوجود الزنا يحصل بالخمسة فيعلم  
 منه انه لا بد لحصول الجزم من كون عدد المخبرين زائداً على الاربعة وقال بعضهم ان العدد  
 الاقل هو اثني عشر ودليلهم على ذلك هو ان الله تعالى لما امر موسى عليه السلام بالجهاد مع  
 الجبارين امره ان يبعث من قومه اثني عشر رجلاً يأتونه باخبار هؤلاء الكفار فيعلم من ذلك ان  
 الجزم لا يحصل باقل من اثني عشر رجلاً ويحصل بهذا القدر وما فوقه وقال بعضهم ان الحد  
 الاقل للمخبرين هو ان يكونوا عشرين ودليلهم على ذلك قوله تعالى (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ  
 صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ) وقال العلامة الفرهارى ان الاستدلال بهذه الآية لحد الجزم فى غاية  
 الركاكة والضعف وذلك لان ورود هذه الآية انما هو فى الجهاد لافى الاخبار وحصول الجزم  
 ، وقال بعضهم ان العدد الاقل لحد الجزم هو ان يكون عدد المخبرين اربعين ودليلهم على ذلك  
 قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حُسْبُكَ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) فان هذه الآية نزلت حين تم عدد  
 المؤمنين اربعين وكان النبى ﷺ مأموراً بنشر الشرع المفيد لليقين فيعلم من ذلك ان هذا  
 القدر من العدد يفيد الجزم واليقين وقال بعضهم ان الحد الاقل لحصول الجزم واليقين هو ان  
 يكون عدد المخبرين سبعين ودليلهم على ذلك قوله تعالى (وَاخْتَارَ مُوسَى سَبْعِينَ رَجُلًا  
 لِّمِيقَاتِنَا) فان اختيار هذا العدد انما كان ليسمعوا كلام الله ثم يخبر قومهم باوامر الله تعالى  
 ونواهيها ويحصل للقوم الجزم باحكام الله تعالى فيعلم من اختيار سبعين رجلاً للاخبار ان الجزم  
 لا يحصل با الاقل من ذلك فيكون الحد الاقل لذلك ان يكون سبعين رجلاً ولا يكون الجزم  
 حاصلأبداً الاقل من ذلك وقال الفرهارى ان الحق هو مذهب المحققين وبين السر لذلك  
 وهو ان الاخبار متفاوتة فى ذلك فانك اذا سمعت ان جارك محرم فان الجزم يحصل  
 بالعدد القليل واذا سمعت بوقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لا تجزم بالعدد القليل بل لا بد

لذلك من العدد الكثير ، وذكر عصام الدين ههنا اعتراضاً وجواباً ، حاصل الاول هو اننا لانسلم ان مصداق الخبر المتواتر هو وقوع من غير شبهة فقط فان ذلك لا يدل على انه خبر متواتر بل مصداقه هو وقوع العلم من غير شبهة مع العلم بانتفاء سبب آخر لوقوع من غير شبهة ، وحاصل الثانى هو ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من وقوع من غير شبهة مطلق العلم اى سواء كان حاصله بذلك الخبر او بغيره وليس كذلك بل المراد منه هو العلم الحاصل بذلك الخبر ولا شك ان وقوع العلم الحاصل بذلك الخبر يكون مصداقاً ودليلاً لكون الخبر متواتراً .

**قوله** ﴿من غير شبهة﴾ (فان قيل) ان تخصص العلم بقوله من غير شبهة لا يصح لانه يلزم من ذلك التخصيص ان العلم على نوعين الاول ان يكون من غير شبهة والثانى ما يكون بشبهة وهذا لا يصح لان العلم عند اهل الكلام عبارة عن اليقين وهو العلم والانكشاف من غير شبهة ، واجاب عن هذا الاعتراض المحشى بان هذا انما كان وارداً لو كان ذلك القول للتخصيص وليس كذلك بل هو للتأكيد والتوضيح فلا يلزم من ذكر ذلك القيد كون العلم على قسمين ، اقول يمكن ان يكون الكلام مبنياً على مذهب الفلاسفة والعلم عندهم عام فيصح تخصيصه بقوله من غير شبهة .

**قوله** ﴿وهو بالضرورة﴾ قال العلامة الفرهارى انه يريد ان كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضرورى حكم ضرورى لا نظرى فكما ان العلم المستفاد من الخبر المتواتر ضرورى فكذلك كونه مفيداً وموجباً للعلم الضرورى امر ضرورى لا يكون محتاجاً الى الدليل فورد على ما قاله الفرهارى باننا لانسلم كونه موجباً للعلم الضرورى حكم ضرورى بل نظرى فان الشارح قد استدلل عليه بقوله فاننا نجد من انفسنا العلم - الخ - والاستدلال مختص بالنظريات فان الضرورى لا يكون محتاجاً الى دليل اصلاً ، اجاب عنه العلامة الفرهارى بان هذا انما كان وارداً لو كان ما ذكره الشارح دليلاً وليس كذلك بل ما ذكره الشارح هو التنبيه على صورة الدليل والضرورى وان لم يكن محتاجاً الى الدليل لكنه يكون محتاجاً الى التنبيه اذا كان ذلك الضرورى خفياً وبهذا الجواب اندفع من الشارح اعتراض آخر وهو ان استدلاله فيما سيأتى بقوله فاننا نجد من انفسنا - الخ - لا يصح لان هذا استدلال بالجزئى على الحكم الكلى وهو لا يصح ووجه الاندفاع هو ان هذا انما كان وارداً لو كان مراد الشارح من تلك العبارة الاستدلال وليس كذلك بل هو تنبيه ويصح ايراد الجزئى فى اقامة التنبيه على الحكم الكلى



وان أريد من الضرورة القطع دون البداهة كما فسرته بذلك الناكث لا يكون الاعتراض الاول وارداً ولكن الاعتراض الثانى وارداً لامحالة .

**قوله** ﴿موجب للعلم الضرورى﴾ اعترض عليه عصام الدين بوجهين الاول انا لانسلم ان الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى بل هو مفيد للعلم النظرى فان العلم الحاصل من الخبر المتواتر انما هو بواسطة النظر والدليل وهو ان هذا خبر قوم لا يتصور توأطهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق ينتج ان هذا الخبر صادق فيكون الخبر المتواتر موجبا للعلم النظرى دون الضرورى والثانى هو انه بين هذا وبين ما ذكره الشارح من الاستدلال على ان هذا العلم الحاصل من الخبر المتواتر ضرورى بقوله وذلك لانه يحصل للمستدل - الخ - واجاب عن هذين الوجهين الكفوى ، وحاصل جوابه عن الوجه الاول هو انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود نفس وجود المقدمات بحيث لوربت تلك المقدمات لأدت الى العلم والعلم انما يصير نظرياً على التقدير الاول اى توقفه على الدليل ولا يصير نظرياً على التقدير الثانى اى وجود نفس المقدمات والموجود ههنا انما هو نفس وجود المقدمات لا التوقف على الدليل فان العلم على كون الاربعة زوجاً بدهى مع وجود المقدمات التى لوربت تلك المقدمات وهى ان يقال لان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل ما هكذا شأنه فهو زوج ينتج ان الاربعة زوج ، وحاصل جوابه عن الوجه الثانى هو ان التنافى بين هذا وبين ما ذكره الشارح من الاستدلال انما كان لازماً لو كان ما ذكره الشارح دليلاً وليس كذلك بل ما ذكره الشارح انما هو تنبيه على صورة الدليل .

**قوله** ﴿فى الازمنة الماضية﴾ (فان قيل) ذكر الازمنة الماضية بعد توصيف الملوك بالخالية مستدرک لان الزمان الماضى يعلم من ذلك التوصيف ، وأجيب عنه اولاً بان ذكر الازمنة الماضية بعد ذلك التوصيف تأكيد والفائدة فى ايراد التأكيد هو الرد على من زعم ان الخبر المتواتر انما يفيد العلم اذا كان خبراً عن الحال او عما مضى فى زمان قريب ، وأجيب عنه ثانياً بان ذكر قوله فى الازمنة الماضية انما هو يشمل جميع الملوك الماضيين فى الازمنة الماضية ولا يكون هذا مختصاً ببعض دون البعض الآخر .

**قوله** ﴿يحتمل العطف﴾ غرض الشارح بيان الاحتمالين فى عطف قول المصنف والبلدان النائية بان هذا اما معطوف على الملوك فيكون المعنى ان مثال العلم الثابت بالخبر

المتواتر هو العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية وكالعلم بالبلدان النائية اى البعيدة فكل واحد من هذين العلمين علم ضرورى ثابت بطريق التواتر فهذا هو الاحتمال الاول فى العطف او معطوف على الازمنة الماضية فيكون هو ايضاً ظرفاً للملوك الخالية فيكون المعنى ان مثال العلم الثابت بالخبر المتواتر هو العلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية وهذا هو الاحتمال الثانى فعلى الاحتمال الاول متعلق العلم امران الملوك والبلدان النائية فالعلم الضرورى علمان احدهما المتعلق بالملوك والثانى المتعلق بالبلدان وعلى الاحتمال الثانى متعلق العلم امر واحد وهو الملوك فقط والعلم الضرورى علم واحد وهو العلم بالملوك.

**قوله** ﴿والاول اقرب﴾ هذا هو ترجيح الاحتمال الاول وهو عطف الازمنة على الملوك بان هذا الاحتمال اقرب من حيث المعنى وان كان ابعد من حيث اللفظ اما البعد من حيث اللفظ فهو ان الاصل فى العطف ان يكون المعطوف عليه قريباً ولا شك ان القريب الى لفظ البلدان النائية هو لفظ الازمنة الماضية واما لفظ الملوك الخالية فبعيد منه من حيث المعنى فبوجوه : الاول انه اذا عطف البلدان النائية على الازمنة الماضية فيكون الملوك مقيداً بقيدين الاول كونهم فى الازمنة الماضية والثانى كونهم فى البلدان النائية فحينئذ يلزم الاستدراك فى ذكر البلدان النائية لان العلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية علم ضرورى ثابت بالخبر المتواتر سواء كان وجود هؤلاء الملوك فى البلدان البعيدة او البلدان القريبة ولا حاجة الى ذكر البلدان النائية فى التمثيل فيكون ذكره فى التمثيل مستدركاً والثانى انه يلزم من العطف على الازمنة الماضية ان العلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية لا يكون ثابتاً بالخبر المتواتر اذا كانوا فى البلدان القريبة مع ان الامر ليس كذلك فان العلم بالملوك الخالية فى الازمنة ثابت بالخبر المتواتر سواء كانوا فى البلدان القريبة او البلدان البعيدة والثالث ان على تقدير عطف البلدان النائية على الازمنة الماضية يكون علماً واحداً وعلى تقدير العطف على الملوك يكون علمان ولا شك ان العلمين خير من علم واحد والرابع ان العطف على الملوك يوافق مثال المشائخ للمتواتر فانهم قالو فى بيان مثاله وجود اسكندرية وبغداد فان اسكندر من الملوك والبغداد من البلدان النائية ولم يجعلوا البغداد ظرفاً لاسكندرية ، والخامس ان على تقدير العطف على الازمنة الماضية يلزم استعمال كلمة

فى ، فى المعنيين فى اطلاق واحد ، ووجه اللزوم انه يكون الازمنة الماضية ظرف زمان ويكون البلدان النائية ظرف مكان فيكون المراد من كلمة فى ، فى الاطلاق واحد وكل واحد من هذين المعنيين وهو باطل واما الاحتمال الثانى فهو اقرب من حيث اللفظ لكون المعطوف عليه حينئذ قريباً وابعد من حيث المعنى لهذه الوجوه الخمسة المذكورة التى ذكرناها لقرب الاحتمال الاول من حيث المعنى.

**قوله** ﴿فههنا امران﴾ يعنى ان فى قول المصنف وهو موجب للعلم الضرورى حكمان الاول ان الخبر المتواتر موجب للعلم والثانى ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر علم ضرورى غير محتاج الى نظر. ودليل فالحكم الاول مذكور فى كلامه صراحة والحكم الثانى مذكور ضمناً وذلك لان المصنف وصف العلم بوصف الضرورى ولاشك ان الاوصاف تكون متضمنة للاخبار فانه اذا قيل جاءنى زيد العالم فكأنه قال زيد هو العالم.

**قوله** ﴿ان العلم الحاصل به ضرورى﴾ ذكر المحشى ههنا اعتراضاً وجواباً حاصل الاول فهو انا لانسلم ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضرورى بل هو نظرى لكونه موقوفاً على ترتيب المقدمات من قولنا ان هذا الخبر دائر على السنة قوم لا يتصور توافقهم على الكذب وكل خبر هكذا شأنه يكون حقاً ويكون حكمه مطابقاً مع الواقع ينتج ان هذا الخبر حق وحكمه مطابق مع الواقع ، واما حاصل الثانى فهو لانسلم توافق العلم على هذه المقدمات بل هو من قبيل قضايا قياساتها معها كما فى الاربعة زوج ولاشك ان هذه القضايا تكون بدئية ولا تكون موقوفة على قياساتها العقلية الخفية (فان قيل) انه وقع الاختلاف فى بداهة البدهى بانه بدهى اونظرى والشارح قد اورد دليلاً على ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر ضرورى بقوله وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره - الخ - فلو كان هذا نظرياً فيصح ايراد الدليل عليه واما لو كان بدئياً فلا يصح ايراد الدليل مع ان الحق هو ان بداهة البدهى ايضاً بدهى (قلنا) مع ان الحق هو ان بداهة البدهى ايضاً بدهى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان ما اورده الشارح دليلاً على كل واحد من هذين التقديرين وليس كذلك بل هو دليل على تقدير ان يكون بداهة البدهى نظرياً ويكون تنبيهاً على تقدير ان يكون بداهة البدهى بدئياً.

**قوله** ﴿واما خبر النصارى﴾ جواب سؤال مقدر وهو وارذ على الحكم الاول وهو ان الخبر المتواتر موجب للعلم ، وحاصله انا لانسلم ان الخبر المتواتر موجب للعلم لانه لو كان

الامر كذلك لكان خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام ايضاً موجباً للعلم مع ان الامر ليس كذلك فان خبرهم لم يوجب علماً لنا على قتله وصلبه وايضاً لو كان الخبر المتواتر موجباً للعلم لكان خبر اليهود موجباً للعلم لنا فانهم اخبروا عن موسى عليه السلام بان دينه عليه السلام يكون مؤبداً ولا يصير منسوخاً مع ان هذا الخبر لم يوجب لنا علماً على تأييد دين موسى عليه السلام فكل واحد من هذين الخبرين متواتر مع عدم ايجابه للعلم فعلم ان الخبر المتواتر لا يكون موجباً للعلم، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان كل واحد من خبر النصارى وخبر اليهود خبراً متواتراً وليس كذلك فان تواتر كل واحد منهما ممنوع اما عدم تواتر خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام فيجوز:

الوجه الاول : ان الخبر بقتل عيسى عليه السلام كان مستنداً في الطبقة الاولى الى اربعة من النصارى وهم يوحنا وبوقنا ومتى ومارقيس ولاشك ان الاربعة من المخبرين لا يكون حصول التواتر بهم لا لان العدد المعين شرط في التواتر بل لاجل انه لا يحصل من خبرهم وقوع العلم من غير شبهة واذا كان كذلك فلا يكون خبرهم بقتل عيسى عليه السلام متواتراً.

الوجه الثاني : هو ان هذا الخبر منقول اولاً عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه السلام وكانوا ستة نفر او سبعة نفر فلا يبعد اتفاقهم على الكذب فلا يحصل من خبرهم وقوع العلم من غير شبهة واذا كان الامر كذلك فلا يكون خبرهم متواتراً.

الوجه الثالث : هو ان الشرط في الخبر المتواتر هو ان يكون ذلك الاخبار عن الجزم واليقين لا عن الشك وهذا الخبر كان عن شك فان اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه السلام قالوا ان الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا ، وقال بعضهم ان كان هذا الذي قتلناه عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان هو صاحبنا فأين عيسى عليه السلام ولاشك ان الاخبار عن الشك لا يمكن ان يصير خبره متواتراً.

والوجه الرابع : هو ان الشرط في الخبر المتواتر ، المتواتر هو الاحساس التام اى بان يكون الاخبار مستنداً الى الاحساس التام ولم يوجد الاحساس التام فانهم نظروا اليه من بعيد فشبه لهم.

والوجه الخامس : هو ان النصارى ليسوا قومًا لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب بل العقل يجوز تواطئهم وتوافقهم على الكذب فيجوز ان يتوافقوا على هذا الكذب في قتل عيسى

عليه السلام فلا يصدق على هذا الخبر تعريف الخبر المتواتر فلا يكون من قبيل المتواتر حتى يرد به الاعتراض .

والوجه السادس : هو انه اشترط في الخبر المتواتر ان لا يكون واقعاً في معارضة القاطع ولا شك ان الخبر بقتل عيسى عليه السلام قد وقع في معارضة القاطع وهو قوله تعالى (مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ) فان هذا من كلام الواجب تعالى فيكون قاطعاً وهو معارض مع ذلك الخبر فاذا ثبتت المعارضة لم يوجد شرط التواتر فلا يكون هذا الخبر متواتراً واما منع تواتر خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فوجهين : الاول : ان الشرط في الخبر المتواتر هو ان يكون في الاول والاخر والوسط عدد المخبرين بحيث لا يجوز العقل توافقه على الكذب . وفي خبر اليهود بتأييد دين موسى عليه السلام ليس الامر كذلك فان بخت نصر الملك المجوسى قد قتل اليهود يوم تخريب بيت المقدس ولم يبق منهم الا عدد قليل في قُلل الجبال بحيث يجوز العقل توافقه على الكذب فلا يكون الوسط كطرفيه فلا يكون خبراً متواتراً .

والوجه الثاني : ان هذا لم يتواتر عن اليهود بل اخترعه ابن الراوندى الزنديق والقاه الى اليهود ليحتجوا به على المسلمين فلا يكون هذا الخبر من قبل المتواتر فلا يرد به الاعتراض (فان قيل) ان بين كلامى الشارح تدافع وتناقض لان الواقع هُنا ولفظ النصارى فيعلم منه ان المخبرين بقتل عيسى عليه السلام هم النصارى والواقع في التلويح لفظ اليهود بدل لفظ النصارى فيعلم من ذلك ان المخبرين بقتل عيسى عليه السلام هم اليهود فما هذا الا تدافع وتناقض بين كلاميه ، وأجيب عن هذا بوجهين : الوجه الاول : هو ان هذا انما كان وارداً لو كان الاضافة هُنا وكذا في التلويح الى الفاعل بان يكون فاعل الاخبار هُنا النصارى وفي التلويح اليهود وليس كذلك بل الخبر بالمعنى المصدرى و اضافته الى اليهود فى التلويح الى الفاعل و اضافته الى النصارى هُنا الى المفعول فيكون المعنى هُنا خبر اليهود الى النصارى ولا شك ان على هذا لا يرد ذلك الاعتراض ، ولكن يرد على هذا الوجه انه اذا كان اضافة الخبر الى النصارى من قبيل اضافة المصدر الى المفعول لا يصح عطف اليهود على النصارى هُنا والا يلزم اخبار اليهود الى اليهود وذلك باطل ووجه اللزوم هو ان النصارى المعطوف عليه لما كان مفعولاً للخبر كان اليهود المعطوف ايضاً يكون مفعولاً للخبر لان المعطوف يكون فى حكم المعطوف عليه ، وأجيب عن هذا الاعتراض بان هذا انما كان وارداً لو كان لفظ اليهود معطوفاً

على لفظ النصارى وليس كذلك بل ههنا تقدير لفظ خبر قبل اليهود ويكون مضافاً الى اليهود ويكون تلك الاضافة من قبيل اضافة المصدر الى الفاعل فيكون التقدير وخبر اليهود ويكون خبر اليهود معطوفاً على خبر النصارى من قبيل عطف المركب الناقص على المركب الناقص ولا يكون هذا العطف من قبيل عطف المفرد على المفرد ، والوجه الثانى هو ان بعض النصارى كانوا متفقيين مع اليهود فى اعتقاد القتل وفى الاخبار عن قتل عيسى عليه السلام فذكر فى التسليح اليهود فقط ولم يذكر النصارى وذكر فى شرح العقائد النصارى ولم يذكر اليهود فىكون اضافة الخبر فى كل واحد من كلاميه الى الفاعل ويكون لفظ اليهود معطوفاً على لفظ النصارى بدون الاحتياج الى التقدير ولاجل وجود الاحتياج الى التقدير فى الوجه الاول وعدم الاحتياج فى الوجه الثانى رجح العلامة الخيالى وعصام الدين الوجه الثانى على الوجه الاول .

**قوله** ﴿فان قيل : خبر كل واحد﴾ هذه معارضته بوجهين مع الحكم الاول وهو ان الخبر المتواتر موجب للعلم والمعارضة عبارة عن اقامة دليل على خلاف ما اقام به الخصم الدليل ، فحاصل المعارضة بالوجه الاول هو ان دليلكم وان دل على ان الخبر المتواتر موجب للعلم لكن معنا دليل يدل على خلاف ذلك ، وحاصل هذا الدليل هو ان الخبر المتواتر عبارة عن مجموع الاخبار الاحاد ولاشك ان كل واحد من الخبر الواحد يفيد الظن لا العلم فان العلم عندهم عبارة عن اليقين فاذا كان كل واحد من اخبار الاحاد مفيداً للظن يكون مجموع اخبار الاحاد ايضاً كذلك ان يكون ذلك المجموع مفيداً للظن لا للعلم فالمعارض يقيس الكل المجموعى على الكل الافرادى ، وحاصل المعارضة بالوجه الثانى هو اننا لانسلم ان المجموع لا يحتمل الكذب بل العقل يجوز كذب المجموع لان المجموع عبارة عن اخبار الاحاد ولاشك ان كل واحد من خبر الواحد يجوز كذبه فيجوز كذب المجموع ايضاً فالمعارض فى هذه المعارضة ايضاً يقيس الكل المجموعى على الكل الافرادى .

**قوله** ﴿ربما يكون مع الاجتماع﴾ هذا جواب عن كلا الوجهين للمعارضة ، وحاصله منع قياس الكل المجموعى على الكل الافرادى فيجوز ان يكون خبر كل واحد مفيداً للظن ويمكن خبر المجموع مفيداً لليقين وكذا يجوز ان يكون فى خبر كل واحد احتمال الكذب ولا يمكن فى خبر المجموع احتمال الكذب فصح الحكم الاول وهو ان الخبر المتواتر موجب للعلم .

**قوله** ﴿كقوة الجبل﴾ قال عصام الدين ان في هذا القول من الشارح احتمالين ان يكون هذا نقضاً اجمالياً بعد ذكر النقض التفصيلي فان كان سنداً للمنع يكون حاصله هكذا باننا نمنع ان المجموع يفيد الظن ونمنع ان المجموع يحتمل الكذب اى يجوز كذبه وان كان كل واحد من الاحاد يفيد الظن دون اليقين ويجوز كذبه فان حكم المجموع قد يكون مغايراً عن حكم كل واحد فان الجبل المؤلف من الشعرات لا يكون مثل كل واحد من الشعرات فان القوة الموجودة في الجبل لا تكون موجودة في كل واحد من الشعرات فلا يصح قياس الكل المجموع على الكل الافرادى وان كان هذا نقضاً اجمالياً يكون حاصله هكذا بان ما ذكرته جارٍ في الجبل المؤلف من الشعرات مع تخلف الحكم فان حكم مجموع الشعرات لا يكون مثل حكم كل واحد من الشعرات لقوة المجموع دون كل واحد من المجموع والشارح اورد كلمة رب للإشارة الى ان الحكم بتغاير حكم الكل المجموع عن الكل الافرادى لا يكون حكماً كلياً فانه قد يكون حكم المجموع مثل حكم كل واحد ومثال ذلك قولنا كل جسم ممكن فانه كما ان حكم كل واحد من الاجسام الامكان فكذلك حكم مجموع الاجسام هو الامكان فان مجموع الاجسام ايضاً يكون ممكناً ولا يكون المجموع مغايراً عن كل واحد في حكم الامكان فالمجموع على قسمين الاول ان يكون ذلك المجموع مجموع الاسباب ، والثانى ان يكون ذلك المجموع مجموع غير الاسباب ففي الثانى يجوز ان يكون حكم المجموع متحدًا مع حكم كل واحد وفي الاول لا بد ان يكون حكم المجموع مغايراً عن حكم كل واحد وفيما نحن فيه المجموع هو مجموع الاسباب فان كل واحد من الخبر الواحد سبب للاعتقاد فاذا كان هذا المجموع هو مجموع الاسباب فلا بد ان يكون حكم المجموع مغايراً عن حكم كل واحد فيكون كل واحد من الاخبار الاحاد مفيداً للظن وجائز الكذب ويكون المجموع مفيداً لليقين ولا يكون جائز الكذب وبتقريرنا هذا تم جواب الشارح عن المعارضة وذكر عصام الدين لدفع هذه المعارضة وجوهاً عديدة : الوجه الاول : هو انه لو أريد من الظن مقابل الجزم فلانسلم ان الخبر الواحد يفيد الظن فقط لانه لا مانع من افادته الجزم فانه يجوز ان بقيد الخبر الواحد الجزم وان أريد من الظن ما يقابل اليقين فلانسلم ان الخبر الواحد يفيد الظن فقط ولا يفيد اليقين لانه لا مانع من افادته اليقين لجواز ان يفيد الخبر الواحد اليقين فلا يصح ما قاله المعارض من ان خبر كل واحد يفيد الظن ، الوجه الثانى : هو اننا لانسلم ان خبر كل واحد



لا يفيد الا الظن بل يجوز ان يفيد خبر كل واحد اليقين اذا كانوا انبياء عليهم السلام او يفيد خبر البعض اليقين اذا كان البعض منهم انبياء عليهم السلام ، الوجه الثالث : هو ان لا نسلم انه اذا كان كل واحد من اخبار الاحاد مفيداً للظن يكون مجموع الاخبار ايضاً مفيداً لذلك لان هذا انما كان لازماً لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك فيجوز ان يفيد المجموع اليقين ولا يكون كل واحد مفيداً لليقين وهذه الوجوه الثلاثة يندفع بها المعارضة بالوجه الاول : الوجه الرابع : هو ان نمنع ان كل واحد من اخبار الاحاد يجوز كذبه فانه يجوز ان يفيد كل واحد الجزم فيفيد الاجتماع اليقين ، الوجه الخامس : لا نسلم ان خبر كل واحد من اخبار الاحاد يجوز كذبه لجواز ان يكون كل واحد من المخبرين من الانبياء عليهم السلام او يكون البعض من الانبياء عليهم السلام ، والوجه السادس : هو ان نمنع جواز كذب كل واحد من اخبار الاحاد يستلزم جواز كذب المجموع لان هذا الاستلزام انما كان ثابتاً لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك وهذه الوجوه الثلاثة يندفع بها المعارضة بالوجه الثاني ثم ان الوجه الثالث والوجه السادس من هذه الوجوه الستة اشتمل عليهما جواب الشارح وصرح بذلك عصام الدين ايضاً وقال ان قصدنا تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام.

**قوله** ﴿فانقيل الضروريات﴾ هذا الاعتراض معارضة مع الحكم الثاني وهو ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر يكون ضرورياً فحاصل هذا الاعتراض هو انه وان اتم الدليل على ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر يكون ضرورياً ولكن معنا دليل على ان هذا العلم لا يكون ضرورياً بل هو علم نظري ، وحاصل هذا الدليل هو ان الضروري لا يقع التفاوت بين افراده بان يكون بعض الافراد اخفى من البعض الآخر بل يكون جميع الافراد متساوية الاقدام في الوضوح والظهور وايضاً لا يقع فيها الاختلاف بين العقلاء بل جميع العقلاء يكونون متفقين عليه مع ان العلم الحاصل من الخبر الواحد بوجود اسكندر لا يكون في الوضوح مثل العلم الحاصل بكون الواحد نصف الاثنين فان العلم الثاني يكون اقوى من العلم فوقع بينهما التفاوت فلا يكون العلم الحاصل بالخبر المتواتر من الضروريات وايضاً وقع الاختلاف بين العقلاء في العلم الحاصل من الخبر المتواتر فان البراهمة والسمنية ينكرون عن افادة الخبر المتواتر للعلم فانهم يقولون ان الخبر المتواتر لا يكون مفيداً للعلم اصلاً فيعلم من هذا الاختلاف ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر لا يكون ضرورياً.

**قوله** ﴿قلنا هذا ممنوع﴾ هذا جواب عن ذلك الاعتراض ، وحاصله هو ان التفاوت على نوعين الاول ان يكون تلك التفاوت لاجل خفاء الحكم في نفسه والثاني ان يكون التفاوت في الحكم لا لاجل الحكم في نفسه بل لاجل التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختلاف بالبال وتصور الاطراف والنوع الاول من التفاوت ينافي الضرورة لان هذه التفاوت لاجل خفاء الحكم في نفسه ولاشك ان خفاء الحكم في نفسه ينافي البدهة والنوع الثاني من التفاوت لاينافي الضرورة وذلك لان النوع الثاني من التفاوت انما تحصل لاجل الخفاء بواسطة التفاوت في الالف والعادة وغير ذلك ولا يكون ذلك الخفاء لاجل الحكم في نفسه ولاشك ان هذا الخفاء لا يكون منافياً مع الضرورة والاختلاف ايضاً على نوعين الاول ان يكون ذلك لظهار الحق والصواب والثاني ان يكون بطريق المكابرة والعناد والنوع الاول من الاختلاف ينافي الضرورة واما النوع الثاني من الاختلاف فلاينافي الضرورة فان السوفسطائية قد خالفوا العقلاء في اجميع الضروريات واختلاف البراهمة والسمنية انما هو من النوع الثاني للاختلاف لا من النوع الاول فانهم خالفوا عناداً ومكابرة فلا يضرنا هذا الاختلاف .

**قوله** ﴿المؤيد﴾ (فان قيل) ان المعجزة دليل النبوة والرسالة في الوجه للمصنف حيث عبر بالتأثير ، وأجيب عنه بان في هذا التعبير مبالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج مع ذلك الحد الى اثباتها بالدليل وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لهذه الرسالة لا دليلاً لاثباتها.

**قوله** ﴿والرسول انسان﴾ هذا هو تعريف الرسول (فان قيل) تعريف الرسول لا يكون جامعاً لافراده لانه يخرج عنه الرسول الملك لان المأخوذ في هذا التعريف هو لفظ انسان ، واجاب عنه عصام الدين جوابين : الاول : هو ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الرسول مطلق الرسول سواء كان انساناً او ملكاً وليس كذلك بل هذا التعريف انما هو تعريف الرسول من الانسان فلا بأس بخروج الرسول الملك من التعريف بل يجب خروجه ليكون هذا التعريف مانعاً عن دخول الغير ، والثاني : ان الرسول في الشرع مختص بالانسان ولا يكون غير الانسان رسولاً في الشرع واطلاق الرسول على الملك يكون اطلاقاً لغوياً ، واعتراض عصام الدين على تعريف الرسول بانه لا يكون جامعاً لافراده لانه يخرج عنه الرسول الذي بعثه الله تعالى الى الخلق ويدعى هو شريعة من قبله فانه لا يكون لتبليغ الاحكام لان التبليغ حاصل من

الرسول الذى قبله بل هو تقرير ذلك الحكيم ، واجاب عن هذا الاعتراض العلامة الخيالى بان التبليغ اعم من ان يكون الى هذا الحكم او الى قوم آخرين والتبليغ فى مادة النقص موجود بالنسبة الى قوم آخرين ، واجاب عنه عصام الدين بان للرسول معنيين الرسول بالمعنى الاعم والرسول بالمعنى الاخص فالرسول بالمعنى الاعم هو الذى بعث لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليه وتقرير الاحكام لمن بلغه الاحكام والرسول بالمعنى الاخص هو الذى بعث لمجرد تبليغ الاحكام والاعتراض المذكور انما كان وارداً لو كان هذا تعريفاً للرسول بالمعنى الاعم وليس كذلك بل هو تعريف للرسول بالمعنى الاخص فلا بأس بخروج الرسول الذى يدعى شريعة من قبله بل يجب خروجه ليكون التعريف مانعاً عن دخول الغير ومثال الرسول الذى يدعى شريعة من قبله كيشوع عليه السلام فانه بعث بعد موسى عليه السلام لتقرير دين موسى عليه السلام ويرد على تعريف الرسول بانه يخرج عن تعريف الرسول ، الرسول الذى بعث لتكميل نفسه مثل عمرو بن نفيل القرشى فانه بعث بعد عيسى عليه السلام لتكميل نفسه لا لتبليغ الاحكام ولا لتقريرها ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بوجوه ثلاثة : الوجه الاول : هو ان التبليغ الى الغير موجود فى حقه لان التباير الاعتبارى موجود بينه وبين نفسه ، والوجه الثانى : هو انا لانسلم انه لم يدع الخلق فانه قد روى انه كان يقول : ايها الناس هلموا الى فلم يسبق على دين ابراهيم الخليل غيرى ، والوجه الثالث : هو ان نبوته لم تثبت لحديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه : ليس بينى وبين عيسى عليه السلام نبى كما فى صحيح البخارى ثم ان الشارح عرف الرسول بهذا التعريف للإشارة الى ان المختار عند المصنف وكذا عند الشارح هو المساواة بين الرسول وبين النبى وبثبوت المساوات بين الرسول والنبى اندفع الاعتراضان الواردان ههنا : الاول : ان حصر الخبر الصادق فى النوعين اى الخبر المتواتر وخبر الرسول باطل لوجود القسم الثالث وهو خبر النبى ، والثانى ان تعريف الرسول لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه النبى لان هذا التعريف صادق عليه ، ووجه الاندفاع هو ان هذين الاعتراضين انما كانا وادين لو لم تكن بينهما مساوات وليس كذلك فان بينهما مساوات فيكون خبر النبى داخلاً فى خبر الرسول وكذا لا بأس بدخول النبى فى تعريف الرسول بل يجب دخوله فى ذلك التعريف .

**قوله** ﴿وقد يشترط فيه الكتاب﴾ اعلم ان المساوات بين الرسول والنبى انما هى

مذهب المصنف والشارح واما مذهب الجمهور فهو ان النبي اعم من الرسول ولهم دليلان على ذلك الاول قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ - الآية) فانه عطف في هذه الآية النبي على الرسول ولاشك ان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فلا يكون بينهما مساوات وايضاً لو كان بين الرسول والنبي مساوات للزم الاستدراك في ذكر النبي بعد ذكر الرسول لان نفى احد المتساويين يستلزم نفى المتساوى الآخر (فانقيل) المقصود ههنا هو اثبات ان النبي اعم من الرسول مطلقاً اى بان يكون بينهما العموم والخصوص المطلق وهذا المطلوب لا يحصل من هذه الآية لانه يحصل بهذه الآية نفى المساوات ، ولا يحصل من نفى المساوات ثبوت العموم والخصوص المطلق بان يكون النبي اعم مطلقاً من الرسول لجواز ان يكون بينهما نسبة التباين الكلى او العموم والخصوص من وجه او العموم والخصوص المطلق بان يكون الرسول اعم مطلقاً من النبي وعلى كل واحد من التقادير الثلاثة لا يثبت المطلوب (قلنا) ان هذه الاحتمالات الثلاثة منتفية بالوجود الأخر اما نفى التباين الكلى فقوله تعالى (وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا) فى حق اسماعيل عليه السلام فانه لو كان بينهما التباين الكلى لم يصح حملهما على شخص واحد واما نفى العموم والخصوص من وجه فلانه يلزم خلاف الاجماع المركب فانه لم يذهب واحد من المتنازعين الى هذه النسبة فيكون هذا اجماعاً بانه لا يكون بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه ، واما نفى العموم والخصوص المطلق بان يكون الرسول اعم مطلقاً من النبي فلانه يلزم حينئذ في الآية المذكورة استدراك من ذكر النبي بعد ذكر الرسول لان نفى العام يستلزم نفى الخاص ، والدليل الثانى هو انه روى عن ابي زر الغفارى رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ : ان عدد الانبياء عليهم السلام مائة الف واربعة وعشرون ألفاً ، وعدد الرسل منهم ثلاث مائة وثلاثة عشر فهذه الرواية تدل على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل والزيادة انما يمكن على تقدير عدم المساوات ثم بعد ذلك وقع الاختلاف فى وجه تخصيص الرسول من النبي ففيه مذهبان المذهب الاول هو ان الوجه لذلك التخصيص هو انه اشترط فى الرسول ان يكون معه كتاب متجدد ولا يشترط فى النبي فانه اعم من ان يكون معه كتاب متجدد اولاً ، والمذهب الثانى هو ان الوجه لذلك التخصيص هو ان الشرط فى الرسول هو ان يكون معه الشرع الجديد بخلاف النبي فانه اعم من ان يكون معه شرع جديد اولاً ، اعترض على المذهب الاول ان عدد الرسل كثير من عدد الكتب لان عدد

الرسول ثلاث مائة وثلاثة عشر وعدد الكتب مائة وأربعة فعلى آدم عليه السلام نزل عشر صحائف على شيث عليه السلام خمسون صحيفة وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداؤد ومحمد عليهم الصلوة والسلام التوراة والانجيل والزبور والقرآن، وأجيب عن هذا ان هذا انما كان واردا لو كان الشرط في الرسول نزول الكتاب عليه وليس كذلك بل الشرط هو كون الكتاب معه سواء نزل عليه أولا، والمراد من الكون المذكور هو ان يكون مأمورا بالعمل على ذلك الكتاب وعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور، وايضا أجيب عنه بان الشرط هو نزول الكتاب عليه ولكن يجوز ان يكون النزول في كتاب واحد مكررا كما وقع تكرار النزول في سورة الفاتحة ويرد على هذا الجواب الثاني باننا لانسلم تكرار النزول لانه لو كان النزول حقا فلا يصح تخصيص بعض الكتب ببعض الانبياء عليهم السلام، وأجيب عن هذا اولاً باننا لانسلم صحة رواية التخصيص وثانياً باننا نسلم صحة رواية التخصيص ولكن الوجه للتخصيص هو ان نزول ذلك الكتاب بالبعض اولاً فلاجل النزول الاولى خصص بعض الكتب ببعض الانبياء عليهم السلام، واعتراض على المذهب الثاني هو ان اسماعيل عليه السلام كان رسولا مع انه لم يكن معه شرع جديد بل كان يعمل على شرع ابراهيم عليه السلام، واجاب عن هذا الاعتراض عصام الدين بانه يجوز ان يكون شريعة ابراهيم عليه السلام شريعة له بوحي جديد اليه عليه السلام فكان هذا الشرع شرعا جديدا له.

**قوله** ﴿والمعجزة امر خارق﴾ (فان قيل) ان تعريف المعجزة لا يكون مانعا عن دخول الغير يدخل فيه سحر المتنبى لانه ايضا امر خارق للعادة قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول الله مع انه لا يكون من افراد المعجزة (واجاب) عنه العلامة الخيالي بالاجوبة الثلاثة: الجواب الاول: هو ان الواجب تعالى قد جرت عادته بان لا يخلق في الكاذب في دعوى النبوة امرا خارقا للعادة وان كان ذلك الكاذب ساحرا عظيما (فان قيل) ما الوجه بان الواجب تعالى يخلق الامر الخارق في يد مدعى الألوهية ولا يخلق في يد مدعى النبوة (قلنا) وجه الفرق هو ان على تقدير خلق الامر الخارق في يد مدعى النبوة يلزم الالتباس بين الحق والباطل وبين الصادق في دعوى النبوة وبين الكاذب ولا يلزم الالتباس المذكور على تقدير خلق الامر الخارق في يد مدعى الألوهية لان في نفس ذلك المدعى دلائل وعلامات تدل على انه كاذب ولا يمكن ان يكون

الها (فان قيل) ان الواجب تعالى وان لا يخلق في يد الكاذب في دعوى النبوة الامر الخارق ولكن نحن نفرض ذلك الامر الخارق مخلوقاً في يد الكاذب في دعوى النبوة فهو لا يكون معجزة مع ان تعريف المعجزة صادق عليه (قلنا) ان ذلك امر فرضي ولا نقض بالفرضيات ، والجواب الثاني لانسلم صدق هذا التعريف على سحر المتنبى وذلك لان المذكور في هذا التعريف قيد قصد اظهار الصدق واظهار الشيء فرع وجود ذلك الشيء ولا صدق في المتنبى فلا يكون ذلك التعريف صادقاً على سحر المتنبى اصلاً ، والجواب الثالث : لانسلم صدق هذا التعريف على سحر المتنبى لان السحر لا يكون امراً خارقاً لان الامر الخارق لا يكون مبنياً على الاسباب والسحر لا يكون كذلك بل هو مبنى على الاسباب كَلِّمًا باسرها الساحر يظهر السحر في يده (فان قيل) فعلى هذا الجواب الثالث يلزم ان لا تكون كرامة الولي ايضاً من الخوارق لكونه مبنياً على السبب لان كل من باشر الولاية تظهر عنه الكرامة ، (وأجيب) عنه ان ظهور الكرامة ليس من لوازم الولي ولا في قدرته كلما اراد ظهوره بل كل من باشر المجاهدات والعبادات لظهور الامور الخارقة عنه لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة اصلاً فلا يكون بناء الكرامة على الاسباب ، اعتراض عصام الدين على تعريف المعجزة بانه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعل الواجب تعالى معللاً بالغرض والفائدة وهو باطل لان افعال الواجب تعالى لا تكون معللة بالاغراض وان كان مشتملاً على الحكم والمصالح بالنسبة الى العباد ، ثم ذكر الجواب عن هذا الاعتراض ، وحاصله ان هذا انما كان وارداً لو كان هذا القصد من قبيل قصد الفائدة والغرض وليس كذلك بل هذا القصد انما هو من قبيل قصد المدلول من الدال فان المراد بقصد اظهار الصدق هو دلالة ذلك الامر الخارق على الصدق ثم اعترض على هذا الجواب بانه على هذا التقدير ينبغي ان يقول الشارح قصد به صدق بان لا يذكر الاظهار لان المقصود بالدال هو الامر الذي قصد اظهاره وذلك الامر ههنا الصدق ولا يكون المقصود بالدال الاظهار ثم ذكر الجواب عنه باننا سلم ذلك ولكن ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق انما هو قصد اظهار لا قصد تحصيل لان بالمعجزة لا يحصل الصدق بل يظهر بها الصدق ، وقال عصام الدين ان بما ذكرنا من ان هذا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قص الفائدة والغرض اندفع اعتراض آخر كان يرد ههنا وهو ان كرامة الولي معجزة لنبه مع ان هذا التعريف غير صادق عليه لان المأخوذ في هذا التعريف هو قصد اظهار الصدق ولا شك

انه لا يقصد بالكرامة اظهار صدق النبي بل يكون المقصود به عزة الولي واحترامه ، ووجه الاندفاع هو ان المراد من قصد اظهار الصدق قصد دلالة على الصدق ولا شك ان كرامة الولي تدل على صدق النبي في دعوى النبوة وينكشف به صدقه ، اقول ان بهذا الجواب كما يندفع اعتراض كرامة الولي فكذلك يندفع به اعتراض الارهاص ايضاً وهو ان الارهاص الذي هو عبارة عن الامر الخارق للظاهر على يد مدعى النبوة ولكن قبل النبوة ودعوى النبوة عُذٌّ من قبيل المعجزة مع ان تعريف المذكور لا يصدق عليه لان المأخوذ في ذلك التعريف هو قصد اظهار الصدق ولا شك انه لا يقصد بالارهاص اظهار الصدق لعدم وجود دعوى النبوة وعدم دعوى الصدق في دعوى النبوة ، ووجه الاندفاع هو انه لما أريد من قصد اظهار الصدق قصد دلالة على الصدق يدخل الارهاص في تعريف المعجزة فيكون تعريف المعجزة جامعاً لافراده ، واجاب العلامة الخيالي عن اعتراض الكرامة بانه لا بأس بخروجها عن تعريف المعجزة بل يجب خروجها منه لانها لا تكون من افراد المعجزة بل يجب خروجها عنه ليكون التعريف مانعاً عن دخول الغير وانما عدوها من المعجزة على سبيل التشبيه لا على سبيل الحقيقة ووجه الشبه ان كل واحد منهما امر خارق للعادة فاطلاق المعجزة عليها انما هو بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة ، و اجاب العلامة الخيالي عن اعتراض الارهاص بانه لا بأس بخروجها عن تعريف المعجزة لانه لا يكون من افرادها بل يجب خروجها عنه ليكون التعريف مانعاً عن دخول الغير وانما عدوها من قبيل المعجزة بطريق التغليب اى تغليب ما صدر بعد النبوة على ما صدر قبل النبوة ، اقول الارهاص في اللغة بناء البيت ووجه التسمية هو ان هذا الامر الخارق للظاهر قبل النبوة ايضاً بناء بيت النبوة وفي الاصطلاح عبارة عن الامر الخارق للعادة للظاهر على يد النبي قبل النبوة .

**قوله** ﴿اى الحاصل بالاستدلال﴾ غرض الشارح من هذا التفسير هو تعيين احتمال مراد ههنا فان في الاستدلال احتمالات ثلاثة الاول : ان معناه ما يكون حاصلًا قبل الاستدلال ويكون الاستدلال عقبيه ، والثاني ان يكون العلم معيًا مع الاستدلال بالمعية الذاتية ، والثالث : ان يكون العلم حاصلًا بالاستدلال فيكون بعد الاستدلال فبذلك التفسير بين ان المراد ههنا هو الاحتمال الثالث .

**قوله** ﴿اى النظر في الدليل﴾ جواب سؤل مقدرو هو ان الاستدلال عبارة عن طلب



الدليل ولا شك ان العلم لا يحصل بطلب الدليل وهو ظاهر ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاستدلال معناه اللغوى وهو طلب الدليل وليس كذلك بل المراد منه المعنى الاصطلاحي وهو النظر فى الدليل ولا شك ان العلم يحصل بالنظر فى الدليل (فان قيل) لما كان العلم حاصلًا بالنظر فى الدليل فلا يكون حاصلًا من الخبر بل كان حاصلًا من الدليل ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان هذا الاستدلال موقوف على الخبر فيكون الخبر هو الاصل فى افادة العلم .

**قوله** ﴿وهو الذى يمكن التوصل﴾ هذا هو تعريف الدليل (فان قيل) ما الوجه حيث ذكر فى هذا التعريف الامكان مع ان المتبادر هو ان الدليل ما يكون التوصل فيه بالفعل ، وأجيب عنه بجوابين : الاول : هو ان الوجه لذلك هو ان الوجه لذكر الامكان شمول هذا التعريف للدليل الذى لم يوجد فيه الوصول بالفعل فان التفاح مثلاً دليل على وجود مبدعه وان لم ينظر فى احواله فلو اعتبر فى تعريف الدليل الوصول بالفعل للزم خروج هذا الدليل عن التعريف ، والثانى ان الوجه لاعتبار امكان الوصول دون فعلية الوصول الاشارة الى ان حصول العلم بعد النظر الصحيح لا يكون لازماً بل يجوز الوصول وعدم الوصول لان الوصول بعد النظر الصحيح انما هو بخلق الله ولا يكون النظر الصحيح مؤثراً تاماً فيه (فان قيل) ان الشارح ذكر فى تعريف الدليل لفظ التوصل الذى هو من المزيدي فيه ولم يذكر الوصول الذى هو من المجرد مع ان المجرد اصل من المزيدي فيه ، وأجيب عنه ان المزيدي تدل على الكلفة لان التكلف من خواص باب التفعّل ولا شك ان الاستدلال يكون مشتملاً على التكلف فللاشارة الى وجود التكلف فى الاستدلال ذكر المزيدي فيه دون المجرد ثم ان فى هذا الاماكن المذكور فى التعريف احتمالين الاول ان يكون المراد منه هو الامكان الخاص وهو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين ، والثانى ان يكون المراد منه هو الامكان العام وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين فان كان المراد منه هو الامكان الخاص كان معناه ان التوصل بعد النظر الصحيح لا يكون وجوده ضرورياً ولا يكون عدمه ضرورياً بل يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح ويجوز ان لا يتوصل بالنظر الصحيح وذلك لان التوصل الى العلم انما هو بمحض خلق الله تعالى وان النظر الصحيح انما هو من الاسباب العادية وان كان المراد من الامكان هو الامكان العام فلا بد ان يكون ذلك الامكان العام مقيداً بجانب العدم وهو ان لا يكون العدم ضرورياً سواء كان

الوجود ضروريًا أو لا يكون ضروريًا فيكون المعنى ههنا ان عدم التوصل الى العلم بمطلوب خبري لا يكون ضروريًا واما التوصل فهو اعم من ان يكون ضروريًا أو لا يكون ضروريًا وان كان التوصل ههنا أيضًا لا يكون ضروريًا ولا يراى من الامكان العام هو الامكان العام المقيد بجانب العدم والالزم ان يكون الدليل دليلًا بالنسبة الى نقيض النتيجة ، ووجه اللزوم هو ان اذا أريد منه الامكان العام المقيد بجانب العدم يكون المعنى هكذا ان وجود التوصل لا يكون ضروريًا بعد النظر الصحيح سواء كان عدمه ضروريًا أو لا يكون ضروريًا ولا شك ان التوصل بالنسبة الى نقيض النتيجة لا يكون وجوده ضروريًا وان كان عدمه ضروريًا.

**قوله** ﴿قول مؤلف من قضاياء﴾ هذا هو تعريف آخر للدليل (فان قيل) ما الحاجة الى ذكر المؤلف بعد القول مع ان معنى المؤلف والقول واحد وهو مركب (اجاب) عنه الشارح المواقف بان الوجه لذكر مؤلف بعد قول هو ان على تقدير ذكر قول بدون ذكر مؤلف يتوهم ان القياس يكون قول من القضايا اى مركب من المركبات واما بعد ذكر مؤلف فلامجال للتوهم المذكور (فان قيل) ان معنى مؤلف هو بعينه معنى قوله فيتوهم على تقدير ذكر مؤلف ان القياس مؤلف من قضاياء اى مركب من المركبات (قلنا) لانسلم وجود ذلك التوهم على تقدير ذكر مؤلف لان المستعمل فى ذلك المعنى هو قول من الاقوال وقضية من القضايا ، وقول من القضايا ومركب من المركبات ولا يستعمل مؤلف من القضايا فى ذلك المعنى حتى يتوهم ذلك التوهم (فان قيل) ان تعريف الدليل لا يكون جامعًا لافراذه لانه يخرج عنه الدليل الذى يكون مركبًا من قضيتين وذلك لان المذكور فى تعريف الدليل هو لفظ قضاياء وهو جمع واقل الجمع ثلاثة فيكون مفاد ذلك التعريف هو ان الدليل يكون مركبًا من القضايا الثلاثة فصاعدًا ، واجاب عن هذا أيضًا الشارح المواقف بان هذا انما كان واردا لو كان المراد من الجمع معناه الاصطلاحى وليس كذلك بل المراد منه معناه اللغوى وهو ما فوق الواحد فيكون مفاد هذا التعريف ان الدليل هو ما يكون مركبًا من قضيتين فصاعدًا فيكون هذا التعريف جامعًا للدليل الذى يكون مركبًا من قضيتين .

**قوله** ﴿يستلزم﴾ (فان قيل) الدليل على نوعين ملفوظ ومعقول فالاول عبارة عن المركب من القضايا الملفوظة ، والثانى عبارة عن المركب من القضايا المعقولة والمذكور فى هذا التعريف هو الاستلزام والاستلزام يوجد فى الدليل المعقول فان تعقل القضايا المعقولة

يستلزم تعقل القول الآخر وهو النتيجة ولا يوجد الاستلزام في الدليل الملفوظ لان تلفظ القضايا الملفوظة لا يستلزم تلفظ القول الآخر ولا تعقله وهو ظاهر واذا كان الامر كذلك لزم ان لا يكون تعريف الدليل جامعاً لافراده لانه يخرج عنه الدليل الملفوظ لعدم وجود الاستلزام فيه ، وأجيب ان الاستلزام اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة وفي الدليل الملفوظ وان لم يوجد الاستلزام بالذات ولكن الاستلزام بالواسطة موجود وذلك لان تلفظ القضايا يستلزم تعقلها بالنسبة الى العالم بالوضع وتعقلها يستلزم تعقل القول الآخر ففي الدليل الملفوظ وجدا الاستلزام بين تلفظ الدليل وبين تعقل القول الآخر بالواسطة فيكون هذا التعريف جامعاً للدليل الملفوظ ايضاً كما هو جامع للدليل المعقول (فان قيل) ما الوجه حيث راجع الضمير المرفوع الى قول مؤلف ولم يرجعه الى القضايا مع كون القضايا قريباً (قلنا) الوجه لذلك الاشارة الى ان للصورة التأليفية دخلاً في الاستلزام ، ثم ان العلامة الفرهارى ذكر الاختلاف في الاستلزام بانه واجب او عادى او توكيدى او بطريق اللزوم فلا بد من الاطلاق على تفصيل ذلك الاختلاف فنقول فى تفصيل ذلك نقلاً عن العلامة الفرهارى بان عند الفلاسفة هذا الاستلزام واجب لايحوز فيه التخلف وذلك لان النظر فى الدليل يوجب الاستعداد التام للعلم بالنتيجة والاستعداد التام للذهن يوجب الفيضان من عالم العقول بلا جواز التخلف لان الفيضان مرة وتركه مرة أخرى يؤدى الى الترجيح بلامرجح وهو باطل وعند الاشاعرة هذا الاستلزام عادى بمعنى ان العادة الالهية جرت بفيضان علم النتيجة بعد النظر الصحيح فى الدليل مع جواز التخلف ولا يلزم من ذلك الترجيح بلامرجح لان ذلك انما يلزم فى الفاعل المضطر والواجب تعالى فاعل مختار والفاعل المختار لا يحتاج الى مرجح وعند المعتزلة هذا الاستلزام توليدى والتوليد عبارة عن ان يوجب فعل اختيارى فعلاً اختيارياً ومثال ذلك ايجاب تحريك اليد تحريك المفتاح فان تحريك اليد فعل اختيارى يوجب تحريك المفتاح وهو ايضاً فعل اختيارى فعند النظر الصحيح فى الدليل يوجب فيضان العلم بالنتيجة وعند الامام فخر الدين الرازى ان علم النتيجة لازم مع النظر الصحيح فى الدليل فعنده الانتاج انما هو بطريق اللزوم مثل لزوم الزوجية مع الاربعة (فان قيل) هذا التعريف صادق على القضايا التى يحصل منها العلم بالنتيجة لا بطريق النظر فان المركب من هذه القضايا لا يكون دليلاً لعدم وجود النظر فيه مع ان التعريف المذكور صادق عليه لوجود الاستلزام (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من

الاستلزام مطلق الاستلزام سواء كان بطريق النظر او لا يكون بطريق النظر وليس كذلك بل المراد منه هو الاستلزام الذى يكون بطريق النظر ولا شك ان مثل هذا الاستلزام لا يكون موجوداً فى مادة النقص .

**قوله** ﴿لذاته﴾ فيه احتراز عن قياس المساوات فان المعتبر فى الدليل هو ان يكون الاستلزام لذات المركب والاستلزام فى قياس المساوات انما هو بواسطة المقدمة الاجنبية ومثال ذلك هو ان يقال (أ) مساوٍ لـ (ب) ، و (ب) مساوٍ لـ (ج) ينتج ان (أ) مساوٍ لـ (ج) فان هذا الانتاج لا يكون الا بواسطة مقدمة اجنبية وهى قولنا ان مساوى المساوى مساوٍ فان عند وجود هذه المقدمة يوجد الانتاج وعند عدم هذه المقدمة لا يوجد الانتاج مثل ان (أ) مباين لـ (ب) ، و (ب) مباين لـ (ج) لا ينتج ان (أ) مباين لـ (ج) لعدم وجود المقدمة الاجنبية ههنا وهى ان مباين المباين مباين فان الانسان مباين للفرس والفرس مباين للناطق وليس الانسان مبايناً للناطق.

**قوله** ﴿فعلى الاول الدليل﴾ (فان قيل) المراد من النظر لا يخلو اما ان يكون المراد منه النظر فيه بدون تقدير لفظ احوال او يكون المراد منه النظر الاعم من ان يكون فيه اوفى احواله وكلاهما باطلان اما بطلان الاول اما بطلان الاول فلانه لا يكون العالم دليلاً على هذا التقدير فضلاً عن ان ينحصر الدليل فيه لانه لا يمكن النظر فى المفرد لانه يستدعى التعدد والتكثير ولا يوجد ذلك فى المفرد بل يكون الدليل منحصراً فى المقدمات الغير المرتبة واما بطلان الثانى فلانه يلزم على هذا التقدير ان يكون كل واحد من العالم ومن المقدمات الغير المرتبة دليلاً لانه يمكن النظر فى نفس المقدمات الغير المرتبة ويمكن النظر فى احوال العالم فعلى هذا التقدير لا يصح حصر الدليل بالتعريف الاول فى العالم لان المقدمات الغير ايضا يمكن ان تكون دليلاً ، واجاب عنه العلامة الخيالى باحداث شق ثالث وهو ان يكون المراد من النظر هو النظر فى احواله بتقدير لفظ احوال قبل الضمير المجرور فيكون التقدير هكذا وهو الذى يمكن التصول بصحيح النظر فى احواله الى العلم بمطلوب خبرى ولا شك ان النظر فى الاحوال انما يكون فى المفرد لافى المقدمات الغير المرتبة لان النظر انما يكون فى نفسها فالـمطلوب الخبر هو اثبات الحدوث للعالم وحال العالم هو التغير فيثبت بواسطة المتغير الحدوث للعالم فان الذهن ينتقل من تغير العالم الى حدوثه ولا شك ان على هذا التقدير يصح

جعل العالم دليلاً وكذا يصح حصر الدليل بالتعريف الاول في العالم ثم ان العلامة الخيالي  
اعترض على هذا الجواب بوجهين الوجه الاول هو ان ارادة النظر في احواله بتقدير المضاف  
خلاف الظاهر وذلك لان اللفظ اما يحمل على الفرد الكامل او يحمل على الاطلاق والفرد  
الكامل ههنا هو النظر في نفس الشيء والاطلاق ههنا هو ان يراد من النظر هو النظر الاعم من ان  
يكون فيه اوفى احواله والوجه الثاني هو ان هذا خلاف اصطلاحهم فان الدليل في اصطلاحهم  
على نوعين مفرد ومركب مثال الاول كالعالم ومثال الثاني كالمقدمات الغير المرتبة وعلى  
هذا الجواب يون الدليل منحصر في المفرد ولما كان جواب العلامة الخيالي مورد الاعتراض  
بوجهين ذكر المحشى ملا احمد جند جواباً اكر عن اصل الاعتراض ، وحاصل ذلك الجواب  
هو اننا نختار الشق الثاني وهو ان يكون المراد من النظر هو الاعم من ان يكون فيه اوفى احواله  
وعلى هذا التقدير يصح جعل العالم الدليل ولكن يرد عليه ان حصر الدليل بالتعريف المذكور  
لا يصح في العالم الذي هو مفرد في دفع ذلك ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من ذلك  
الحصر هو الحصر الحقيقي وليس كذلك بل هذا الحصر اضافي بالاضافة الى المقدمات  
المرتبة بان الدليل على هذا التعريف يكون منحصر في العالم ولا يكون شاملاً للمقدمات  
المرتبة واذا كان الحصر اضافياً فلا بأس بشمول هذا التعريف للمقدمات الغير المرتبة ثم ان  
ذلك المحشى اعترض على هذا الجواب بان على تقدير التعميم وهو ان يراد من النظر  
هو النظر الاعم من ان يكون فيه اوفى احواله لا يصح الحصر الاضافي ايضاً كما لا يصح الحصر  
الحقيقي ولكن اجاب عنه عبد الحكيم السيالكوتي بان مراده لا يخلو اما انه اراد ان على تقدير  
التعميم في النظر يلزم ان تكون المقدمات مع الترتيب دليلاً فاللزوم ممنوع وذلك لانه  
لا معنى للنظر في هذه المقدمات والالزم تحصيل الحاصل واما انه اراد ان على تقدير ذلك  
التعميم يلزم ان تكون المقدمات بدون الترتيب دليلاً فهذا اللزوم مسلم ولكن هذا لا ينافي  
الحصر الاضافي لان الحصر انما بالنسبة الى المقدمات المرتبة لا بالنسبة الى المقدمات  
الغير المرتبة والعلامة الفرهارى ذكر اصل الاعتراض بنمط آخر وهو ان المراد من النظر فيه  
لا يخلو اما ان يكون منه هو النظر في احواله او يكون المراد منه هو النظر الاعم من ان يكون في  
نفسه اوفى احواله وكلاهما باطلان اما بطلان الاول فلانه وان صح الحصر المستفاد من عبارة  
الشارح لان الدليل على هذا التقدير هو المفرد فقط ولا يكون شاملاً للمقدمات لانه لا معنى

لننظر في احوال المقدمات ولكن يلزم على هذا التقدير مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدليل الى المفرد والمركب وعلى هذا التقدير يكون منحصرًا في المفرد واما بطلان الثاني فلانه اذا أريد من النظر هو الاعم من ان يكون فيه اوفى احواله فيلزم حينئذ ان لا يصح الحصر المستفاد من كلام الشارح وان لم يلزم المخالفة عن الجمهور لشمول التعريف حينئذ للمقدمات الغير المرتبة ايضًا كما انه شامل للمفرد وهو العالم في صورة الاستدلال على وجود الصانع ثم اجاب عنه باننا نختار الشق الثاني وهو ان المراد من النظر اعم من ان يكون فيه اوفى احواله ولا يرد عدم صحة الحصر لان هذا انما كان وارداً لو كان هذا الحصر حقيقياً بالنسبة الى جميع ما عداه وليس كذلك بل هذا الحصر اضافياً بالنسبة الى بعض ما عداه وهو المقدمات الغير المرتبة.

**قوله** ﴿هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر﴾ هذا هو التعريف الثالث للدليل (فان قيل) هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الحد بالنسبة الى المحدود لان من تصور الحد يلزم تصور المحدود وكذا من تصور الملزوم يلزم تصور اللازم فكل واحد من الحد والملزوم هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو المحدود واللازم ، واجاب عنه العلامة الخيالي بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من العلم المذكور في هذا التعريف مطلق العلم اى سواء كان تصورًا او تصديقًا وليس كذلك بل المراد من العلم المذكور في ذلك التعريف هو العلم التصديقي فيكون المعنى ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر وعلى هذا لا يدخل الحد بالنسبة الى المحدود وكذا الملزوم بالنسبة الى اللازم لان الموجو في الحد والملزوم هو اللزوم في العلم التصوري لافى العلم التصديقي (فان قيل) ان العلم المذكور في هذا التعريف بطريق الاطلاق اى لا يكون هو مقيداً بقيد التصديق فلا يصح ارادة التصديق ، اجاب عنه عبد الحكيم السيالكوتى ان هذا انما كان وارداً لو كان ارادة التصديق من العلم بدون القرينة وليس كذلك بل هذه الارادة انما هي بواسطة قرينة مقام التعريف فان هذا المقام هو مقام تعريف الدليل والدليل هو الموصل التصديقي فالمقام قرينة على ان المراد من العلم يكون التصديق لا المطلق ولا التصور واعترض الجلبى على جواب العلامة الخيالي بان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا يصح تعميم كل تعريف يكون ذلك التعريف بالاختصاص فيوجد المساوات مع المعروف وكذا يصح تعميم كل تعريف يكون ذلك التعريف بالاعم فيوجد المساوات ايضًا ولا شك ان فيه فساد ما لا يخفى ، واجاب عنه عبد

الحكيم السالكوتى بان اعتراض الفاضل الجلبى ناشٍ من عدم الفرق بين العام وبين المشترك وليس ههنا تخصيص العام بل تعيين المشترك بواسطة القرينة وهو جائز (فان قيل) هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول الغير لانه يدخل فيه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها فان القضية الواحدة لا تتم دليلاً مع صدق التعريف المذكور عليه لوجود اللزوم ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان اللزوم فى ذلك التعريف هو اللزوم فى العلم واللزوم الموجود فى مادة النقص هو اللزوم فى الواقع دون العلم ولذا انا نعقل كثيراً القضية مع الغفلة عن تعقل عكسها ، واجاب عنه العلامة الخيالى بان المراد من لزوم علم النتيجة مع علم الدليل هو ان يكون ناشئاً عنه ومستنبطاً منه بان يكون علم الدليل علة لعلم النتيجة كما هو مقتضى كلمة من (فان قيل) هذا التعريف لا يكون جامعاً لافراده لانه يخرج عنه ماعدى الشكل الاول من الاشكال الثلاثة الباقية لعدم وجود اللزوم بين علم الدليل وبين علم النتيجة وذلك لانه لو كان اللزوم موجوداً لما كان الاحتياج الى اقامة الدلائل على انتاج هذه الاشكال الثلاثة الباقية ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان هذه الاشكال الثلاثة الباقية وان لم تكن مشتملة على اللزوم بالفعل لكن الاشتمال بالقوة موجود فيها لان هذه الاشكال الثلاثة ترد الى الشكل الاول فيكون اللزوم موجوداً فيها بالقوة وايضاً ان عدم وجود اللزوم بعد تكميل الشرائط غير مسلم فانه بعد استيفاء جميع الشرائط لامحالة يكون اللزوم موجوداً (فان قيل) تعريف الدليل لا يكون مانعاً عن دخول الغير تدخل فيه المقدمات التى حصلت منها النتيجة بالحدس فان هذه المقدمات لا تكون دليلاً بالنسبة الى هذه النتيجة مع ان التعريف المذكور صادق عليها لانه يلزم من العلم بهذه المقدمات العلم بالنتيجة ، واجاب عنه العلامة الخيالى بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من اللزوم مطلق اللزوم اى سواء كان بطريق النظر او بطريق الحدس وليس كذلك بل المراد منه هو اللزوم الذى يكون بطريق النظر واللزوم الموجود فى مادة النقص هو اللزوم الذى يكون بطريق الحدس فلا تدخل تلك المقدمات فى تعريف الدليل .

**قوله** ﴿فبالثانى اوفق﴾ (فان قيل) لانسلم نفس موافقة التعريف الثالث مع التعريف الثانى فضلاً عن ان يكون اوفق معه وذلك لان المذكور فى التعريف الثالث هو اللزوم والمذكور فى التعريف الثانى هو الاستلزام ولا شك ان بين اللزوم وبين الاستلزام مغايرة (قلنا) نسلم ان بين اللزوم وبين الاستلزام مغايرة ولكن الاعتراض المذكور انما كان وارداً لو كان



المراد من المغايرة هي المغايرة بالذات وليس كذلك بل المراد منها هي المغايرة بالاعتبار فان بين اللزوم وبين الاستلزام اتحاد بالذات ومغايرة بالاعتبار فان الملازمة ان اعتبرت من جانب الدليل تسمى هذه الملازمة استلزاماً وان اعتبرت من جانب النتيجة تسمى لزوماً (فانقيل) ان اوفق صيغة اسم تفضيل فيدل على الزيادة فيكون المعنى ان التعريف الثالث زائد في الموافقة مع التعريف الثاني من التعريف الثالث فيكون مفاده ان للتعريف الثالث توجد نفس الموافقة مع التعريف الاول مع ان هذا باطل لان العالم دليل على وجود الصانع بناءً على التعريف الاول وليس بدليل عليه بناءً على التعريف الثالث لان المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم وليس بين علم العالم وعلم وجود الصانع لزوم فانه لا يلزم من العلم على وجود العالم العلم على وجود الصانع ، واجاب عنه العلامة الخيالي بانه وان لم يلزم من العلم على وجود العالم العلم على وجود الصانع من حيث نفس ذات العالم ولكن اللزوم موجود من حيث حدوث العالم فانه بعد النظر في احوال العالم يلزم من العلم به العلم بوجود الصانع (فانقيل) لانسلم وجود موافقة التعريف الاول مع التعريف الثالث وذلك لان التعريف الثالث شامل للمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة لوجود اللزوم بين علم المقدمات وبين علم النتيجة والتعريف الاول لا يكون شاملاً له لان الشارح حصر الدليل باعتبار التعريف الاول بالمفرد فيكون التعريف الثالث اعم والتعريف الاول اخص ولا شك ان العام لا يوافق الخاص ، واجاب عنه البعض بانه كما ان التعريف الاول خاص بان يراد من النظر هو النظر في احواله فكذلك التعريف الثالث ايضاً خاص بان يراد من اللزوم هو اللزوم بشرط النظر في احواله فيكون التعريف الثالث موافقاً مع التعريف الاول ، ورد العلامة الخيالي على هذا الجواب بان هذا خروج عن مذاق الكلام وذلك لانه يلزم على هذا الجواب تقدير لفظ احوال في كل واحد من التعريف الاول والتعريف الثالث بدون وجود الدليل على ذلك التقيد ، ثم اجاب عن ذلك الاعتراض بانه كما ان التعريف الثالث عام يشمل المفرد والمقدمات فكذلك التعريف الاول عام يشمل المقدمات وذلك لان المراد من النظر في التعريف هو النظر الاعم من ان يكون فيه اوفى احواله ولا شك ان المقدمات اذا كانت غير مرتبة يصح النظر في نفسها وان لم يصح النظر في احوالها (فانقيل) لانسلم ان التعريف الثالث موافق مع التعريف الاول لان التعريف الثالث يشمل المقدمات المرتبة وهو ظاهر ولا يشمل التعريف الاول للمقدمات المرتبة لان

المأخوذ في التعريف الاول هو النظر ولاشك ان النظر غير ممكن في المقدمات المرتبة والا يلزم تحصيل الحاصل فيكون التعريف الثالث اعم من التعريف الاول (قلنا) الضروري والواجب في الموافقة هو الشمول لنفس المقدمات ولا يقتضى ذلك الشمول في نوع المقدمات .

**قوله** ﴿واما كونه موجباً للعلم﴾ اعلم ان في كلام المصنف امران الاول ان خير الرسول موجب للعلم وهذا الامر ذكره صراحة والامر الثاني هو ان ذلك العلم استدلالى وهذا الامر ذكره ضمناً لاصراحة لانه وصف العلم بالاستدلالى ولاشك ان ذلك العلم استدلالى فاستدل الشارح على الامر الاول بقوله واما كونه موجباً - الخ - واستدل على الامر الثانى بقوله واما انه استدلالى فلتوقفه - الخ - ثم ان الدليل الذى اورده لاثبات الامر الاول على نمط القياس الاقترانى فالمدكور في كلام الشارح كبرى ذلك القياس واما صغراه فمطوية غير مذكورة في كلامه فتقرير الدليل هكذا : الرسول عليه السلام اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة وكل من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام ينتج ان الرسول عليه السلام صادق فيما أتى به من الاحكام.

**قوله** ﴿تصديقاً له﴾ قال العلامة الفرهارى انه يعلم من اظهار المعجزة التصديق له بطريق الحدس فانا نعلم بالحدس بان المقصود من اظهار المعجزة هو تصديق الواجب تعالى للرسول في دعوى الرسالة (فان قيل) انه اذا كان يعلم من اظهار المعجزة التصديق له يلزم الاشتباه بين النبى والتمنى والصادق والكاذب لانه اذا اظهر الله تعالى الامر الخارق في يد الكاذب يعلم بطريق الحدس انه تصديق له من جانب الله تعالى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو اظهر الله الامر الخارق الموافق للدعوى في يد الكاذب وليس كذلك فان الواجب تعالى لا يظهر على يد الكاذب الامر الخارق الموافق لدعواه بل انما يظهر الامر المخالف لدعواه في يده ولاشك ان التصديق يحصل بالامر الموافق لا بالامر المخالف (فان قيل) لما كان الامر الخارق في يد مدعى الرسالة تصديقاً له اذا كان موافقاً لدعواه يلزم ان يكون الامر الخارق الظاهر على يد مدعى الألوهية ايضاً يكون تصديقاً له اذا كان موافقاً لدعواه مع ان الامر ليس كذلك فجعل الاول تصديقاً دون الثانى لا يكون ذلك الا ترجيحاً بلا مرجح (واجاب) عنه

العلامة الخيالي بان قياس مدعى الألوهية على مدعى الرسالة قياس مع الفارق وذلك لان كذب مدعى الألوهية معلوم بالدلالة القطعية وهي كونه جسمًا ومؤلفًا وممكنًا ولاشك ان هذه الامور تنافي الألوهية فان الاله يكون واجبًا لا ممكنًا ولا جسمًا ولا مؤلفًا بخلاف مدعى الرسالة فان كذبه غير معلوم بالادلة لان كونه ممكنًا وجسمًا وغير ذلك لاتنافي الرسالة لانها انما تنافي الألوهية لان الرسول لا يكون الا كذلك ويمكن بيان هذا الاعتراض بتقرير آخر وهو انا لانسلم ان ظهور الامر الخارق على يد مدعى الرسالة يكون تصديقًا له في دعوى الرسالة وذلك لان ظهور الامر الخارق على يد مدعى الألوهية لا يكون تصديقًا له في دعوى الألوهية فلا يكون ظهور الامر الخارق على يد مدعى الرسالة ايضًا لا يكون تصديقًا له لاشتراكهما في ظهور الامر الخارق على يده ، فحاصل جواب العلامة الخيالي حينئذ هكذا بان قياس مدعى الرسالة على مدعى الألوهية قياس مع الفارق وذلك لوجود الدلائل القطعية على كذب مدعى الألوهية من كونه ممكنًا وجسمًا وغير ذلك مما ينافي الألوهية ولا يوجد الدلائل الدالة على كذب مدعى الرسالة لان كونه ممكنًا وجسمًا وحادثًا لاتنافي الرسالة لان الرسول لا يكون الا كذلك .

**قوله** ﴿كان صادقًا فيما اتى به من الاحكام﴾ (فان قيل) لانسلم صدقه فيما اتى به من الاحكام لان المعجزة انما تدل عل صدقه في دعوى الرسالة لاصدقه في الاحكام التي جاء بها ، وأجيب عنه ان المعجزة كما يدل على صدقه في دعوى الرسالة فكذلك تدل على صدقه فيما اتى به من الاحكام وذلك لان الاتيان بالاحكام الى الخلق معتبر في حقيقة الرسالة لان الرسالة عبارة عن السفارة بين الواجب تعالى وبين العباد في تبليغ الاحكام وإتيانها الى الخلق من جانب الواجب تعالى فدعى الرسالة بعينه دعوى تبليغ الاحكام ، وايضًا أجيب عنه بان المعجزة تدل على انه من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم عن الكذب لان الكذب ايضًا ذنب من الذنوب وبهذا الجواب الثاني اندفع اعتراض آخر كان ذلك الاعتراض وارداً على الجواب الاول وهوان بهذا ثبت صدق الرسول في الامور التبليغية لان المعتبر في حقيقة الرسالة هو الاتيان بالاحكام من جانب الله تعالى ولا يكون المعتبر في حقيقتها الاتيان بالامور الغير التبليغية ووجه الاندفاع هو انه لما دلت الدلائل على عصمتهم عن الكذب فلا بد ان يكون صادقًا في الاحكام الباقية ايضًا .

**قوله** ﴿فلتوقفه على الاستدلال﴾ هذا هو الدليل على الامر الثاني وهوان العلم

الحاصل من خبر الرسول يكون استدلالياً ثم ان هذا الدليل على نمط القياس الاقترانى تقريره هكذا ان العالم الحاصل من خبر موقوف على الاستدلال وكل خبر يكون موقوفاً على الاستدلال يكون استدلالياً ينتج ان العلم الحاصل من خبر الرسول يكون استدلالياً والمذكور فى كلام الشارح هو صغرى القياس واما كبراه فمطوية غير مذكورة فى كلام الشارح .

**قوله** ﴿واستحضار انه خبر﴾ هذا هو بيان الدليل القائم على حصول العلم من خبر الرسول فقوله انه خبر من ثبت - الخ - صغرى هذا الدليل وقوله وكل خبر هذا شأنه - الخ - كبرى هذا الدليل فالعلم انما يستفاد من خبر الرسول بواسطة هذا الدليل ولا يستفاد بدون ملاحظة هذه المقدمات ، واعتراض صلاح الدين الرومى باننا لانسلم ان العلم الحاصل من خبر الرسول استدلالى مطلقاً لان فى خبر الرسول لحاظين الاول هو ان يلاحظ خبر الرسول بعنوان انه خبر الرسول والثانى ان يلاحظ بدون هذا العنوان اى بان يلاحظ بانه خبر من الاخبار فهو وان كان محتاجاً الى الاستدلال على اللحاظ الثانى وذلك الاستدلال هو ان يقال انه خبر الرسول وكل خبر هكذا شأنه يكون صادقاً فينتج ان هذا الخبر صادق ولكن لا يحتاج الى الاستدلال باعتبار اللحاظ الاول بل العلم الحاصل منه اذا أخذ بعنوان كونه خبر الرسول يكون بديهياً غير محتاج الى الاستدلال ، وأجيب عنه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد هو ان العلم الحاصل من خبر الرسول سواء لوحظ ذلك الخبر بلحاظ انه خبر الرسول او لا بل ان يلاحظ انه خبر من حيث هو خبر وليس كذلك بل المراد هو ان خبر الرسول بلحاظ انه خبر لا بلحاظ انه خبر الرسول يكون استدلالياً وهذا حق بلاشك .

**قوله** ﴿والعلم الثابت به﴾ (فان قيل) ان تخصيص هذا العلم بهذا الحكم لا يصح لان هذا الحكم وهو المشابهة مع العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثابت كما هو ثابت لهذا العلم فكذلك ثابت لباقي العلوم الاستدلالية ايضاً ، وأجيب عنه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من هذا التشبيه هو بيان ان هذا العلم يقينى وليس كذلك بل مراده هو ان هذا العلم من اقوى النظريات كما ان يلحق بالضروريات ولاشك ان العلوم الاستدلالية الباقية لاتكون كذلك فصح التخصيص (فان قيل) فعلى هذا لزم القول من المصنف بالتفاوت فى اليقين مع انه قال فيما سأتى بعدم وجود التفاوت فى اليقين كما سيذكر ذلك فى بحث الايمان (قلنا) ان ما قاله فى بحث الايمان هو ان اليقين لا يقبل الزيادة والنقصان ولم يقل هناك انه لا يقبل

القوة والضعف فلا يلزم من نفى أحدهما نفى الآخر لان الزيادة والنقصان من اوصاف الكم والقوة والضعف من قبيل الكيف ، وأجيب عن اصل الاعتراض بجواب آخر وهو ان مراده من هذا التشبيه هو ان هذا العلم مثل العلم الثابت بالضرورة في كونه علمًا يقينياً وان قلت لا يصح تخصيص هذا الحكم بهذا العلم الاستدلالي لان هذا الحكم ثابت لجميع العلوم الاستدلالية ، قلت نسلم ان هذا الحكم ثابت لجميع العلوم الاستدلالية ولكن مقصود المصنف ههنا هو الرد على من جعل العلم الحاصل من خبر الرسول ظنيًا لا يقينياً فهذا الرد هو وجه التخصيص لتشبيه العلم الثابت بخبر الرسول بالعلم الثابت بالضرورة.

**قوله** ﴿اي يشابه﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان ذكر المضاهات لا يصح ههنا لان المضاهات عبارة عن اشتياق الرجل الى المرأة وهذا المعنى لا يصح ارادته ههنا ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المضاهاة بمعناه وليس كذلك بل هي بمعنى المشابهة ولا شك ان ارادة معنى المشابهة صحيح.

**قوله** ﴿اي عدم احتمال النقيض﴾ (فان قيل) فعلى هذا التفسير يخرج التقليد ايضاً فيكون ذكر الثابت بعد اليقين لغواً بل ينبغي ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتاً او لا يكون ثابتاً فحينئذ يخرج بالتيقن الظن والجهل المركب وتقليد المخطيء ويخرج بالثبات تقليد المصيب (قلنا) ان هذا موضع التاكيد ويستحسن التكرار في مواضع التاكيد فلا يكون ذكر الثابت بعد ذكر التيقن لغواً (فان قيل) التاكيد انما يرتكب عند الضرورة فاي ضرورة ههنا الى التاكيد (قلنا) الضرورة الى التاكيد لاجل الرد على من انكر عن افادة خبر الرسول العلم اليقيني ويقول انه يفيد الظن او نقول في الجواب لان نسلم لزوم الاستدراك على تقدير هذا التفسير لان المراد من عدم احتمال النقيض هو عدم الاحتمال للنقيض في نفس الامر وعند العالم في الحال فيخرج به الجهل المركب وتقليد المخطيء لان فيهما احتمال النقيض في نفس الامر وكذا يخرج به الظن لان فيه احتمال النقيض عند العالم في الحال ويكون المراد من الثبات عدم احتمال النقيض في المآل فيخرج به تقليد المصيب لان فيه احتمال النقيض في المآل والاستدراك انما كان لازماً لو كان من عدم احتمال النقيض هو عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال وكذا في المآل واذا ليس فليس ، او نقول في الجواب نسلم ان المراد من عدم احتمال النقيض هو عدم احتماله في نفس الامر وعند العالم في الحال

وكذا في المآل ولكن الاستدراك انما كان لازماً لو كان مراد الشارح من هذا التفسير بيان معناه المراد ههنا وليس كذلك بل مراده هو بيان معناه المصطلح واما معناه المراد فهو الجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتاً او لا وحينئذ يخرج به الجهل المركب والظن لا التقليد وبالاثبات يخرج التقليد سواء كان تقليد المصيب او تقليد المخطئ .

**قوله** ﴿فهو علم بمعنى الاعتقاد﴾ غرض الشارح من هذه العبارة هو بيان مقصود المصنف بقوله والعالم الثابت - الخ - يعني ان مقصود المصنف من ذلك التشبيه هو بيان ان العلم الثابت بخبر الرسول علم يقيني .

**قوله** ﴿والا لكان جهلاً﴾ هذا هو الدليل على ان العلم الثابت بخبر الرسول بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائي الرفعي تقريره هكذا وان لم يكن العلم الثابت بخبر الرسول بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان ذلك العلم جهلاً أو ظناً أو تقليداً لكن التالي باطل فالقديم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه اذا كان ذلك العلم جهلاً أو ظناً لا يكون مضاهياً ومشابهاً مع العلم الثابت بالضرورة في التيقن واذا كان تقليداً لا يكون مضاهياً ومشابهاً مع العلم الثابت بالضرورة في الثبات ويعلم من هذا الدليل ان غرض الشارح هو بيان مقصود المصنف بالعبارة السابقة (فان قيل) لانسلم انه اذا لم يكن الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً لانه يجوز ان يكون شكاً بانتفاء الاعتقاد او يكون وهمًا وهذا ايضا بانتفاء الاعتقاد فلا يصح الحصر في الامور الثلاثة المذكورة ، واجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان مراده ان عند انتفاء ذلك الاعتقاد يكون اللازم احد هذه الامور الثلاثة المذكورة وليس كذلك بل مقصوده بيان فوائد القيود من المطابق والجازم والثابت بان فائدة قيد المطابق هو الاحتراز عن الجهل المركب وفائدة قيد الجازم هو الاحتراز عن الظن وفائدة قيد الثابت هو الاحتراز عن التقليد فيصح الحصر في الامور الثلاثة المذكورة .

**قوله** ﴿فان قيل هذا انما يكون﴾ حاصل هذا الاعتراض هو لا يصح جعل خبر الرسول مقابلاً للخبر المتواتر لانه داخل في الخبر المتواتر وفرد منه وذلك لان المفيد للعلم بمعنى اليقين هو ما يكون منقولاً عن الرسول عليه السلام بطريق التواتر لان ما يكون منقولاً بطريق الاحاد يكون مفيداً للظن دون اليقين .

**قوله** ﴿قلنا الكلام فيما علم﴾ وحاصل هذا الجواب هو منع حصر المفيد لليقين فيما يكون منقولاً بطريق التواتر بانه كما ان المنقول بطريق التواتر يفيد اليقين فكذلك يفيد اليقين ما يكون مسموعاً من في الرسول ﷺ او يكون معلوماً بالالهام او بالسماع في المنام فلا يكون خبر الرسول المفيد لليقين منحصرًا في المتواتر فلا يكون فرداً من مطلق المتواتر حتى لا يصح مقابلة معه فيصح جعله قسمًا ثانيًا للخبر الصادق المقابل للخبر.

**قوله** ﴿واما خبر الواحد﴾ جواب سؤال مقدر وهو كما ان المنقول بطريق التواتر من الرسول ﷺ خبر الرسول فكذلك خبر الواحد ايضاً خبر الرسول فينبغي ان يفيد هو ايضاً العلم اليقيني فما الوجه حيث لا يفيد هذا العلم اليقيني ، وحاصل جوابه ان الوجه لذلك هو عروض الشبهة في كونه خبر الرسول لانه لا يعلم بطريق اليقين وصوله الى الرسول عليه السلام لاحتمال التقول على الرسول ﷺ وعروض هذه الشبهة لا يوجد في المتواتر.

**قوله** ﴿فاذا كان متواتراً ومسموعاً﴾ (فان قيل) المذكور فيما سبق شقوق ثلاثة الاول ان يكون متواتراً والثاني ان يكون مسموعاً من في رسول الله ﷺ والثالث غير ذلك اي بان يكون مسموعاً في المنام او يكون معلوماً بالالهام او يكون معلوماً بالذوق فما الوجه حيث ذكر الشقين الاولين ولم يذكر الشق الثالث ، اجاب عنه المحشى ان الوجه لعدم ذكر الشق الثالث وعدم التعرض اليه هو ان هذا الشق الثالث مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما اشار الى ذلك الشارح بذكر الامكان.

**قوله** ﴿قلنا العلم الضروري﴾ هاصل هذا الجواب منع الملازمة المذكورة في قوله فاذا كان متواتراً - الخ - يعنى لانسلم ان خبر الرسول اذا كان متواتراً او مسموعاً من في الرسول ﷺ كان العلم الحاصل به ضرورياً لانه فرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه والضروري هو العلم الاول والاستدلالي هو العلم الثاني والكلام انما هو في العلم الثاني دون العلم الاول فصح مقاله المصنف من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي.

**قوله** ﴿مثلاً قوله عليه الصلوة والسلام : البينة﴾ (فان قيل) هذا الحديث مشهور لا متواتر فلا يصح ايراده في مثال الحديث المتواتر ، واجاب عنه العلامة النخالي باننا نسلم ان هذا الحديث مشهور لا متواتر ولكن فرض متواتراً للتمثيل فان المثال يكفي فيه الفرض ولا يجب فيه التحقق والوقوع في نفس الامر.



**قوله** ﴿ثم علم منه انه يجب﴾ ويستدل على هذا العلم هكذا بان هذا خبر الرسول ﷺ وكل خبر هكذا شأنه يكون حقاً ومضمونه واقعاً ينتج ان هذا الخبر حق ومضمونه واقع فهذا الدليل قياس اقترانى على نمط الشكل الاول، والشارح اورد كلمة ثم للاشارة الى ان مرتبة العلم الثانى متأخرة عن مرتبة العلم الاول وذلك لان العلم الاول مما يستدل به على العلم الثانى لان العلم الاول مأخوذ فى صغرى الدليل المذكور وهى قولنا هذا خبر الرسول عليه الصلوة والسلام.

**قوله** ﴿قلنا المراد بالخبر﴾ هذا هو الجواب عن اعتراض الخبر المقرون بالقرائن التى ترفع احتمال الكذب، وحاصله ان المراد من الخبر الصادق هو الذى يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن وهذا الخبر لا يكون كذلك فانه سبب العلم بسبب القرائن فلا يكون هذا داخلياً فى الخبر الصادق الذى هو مقسم المتواتر وخبر الرسول فاذا لم يكن داخلياً فى المقسم لا يطل به حصر الخبر الصادق فى النوعين ثم ان عصام الدين ذكر فى هذا الجواب احتمالين الاول ان هذا الجواب انما هو بتخصيص الخبر الذى عد من اسباب العلم بان سبب العلم هو الخبر الذى يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن ويجعل ذلك السبب مقسماً للخبر المتواتر وخبر الرسول ﷺ فعلى هذا لا يكون الخبر المقرون بالقرائن داخلياً فى اسباب العلم والاحتمال الثانى هو ان لا يخصص الخبر الذى جعل من اسباب العلم بل يترك على العموم بان الخبر الذى هو من اسباب العلم هو الاعم من ان يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً او يكون سبباً له بواسطة القرائن فيكون الخبر المقرون بالقرائن داخلياً فى اسباب العلم ويخصص الخبر الذى جعل مقسماً للخبر المتواتر وخبر الرسول ﷺ بان يراد منه الخبر الذى يكون سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن، وايضاً اجاب عصام الدين عن اعتراض الخبر المقرون بالقرائن بجواب آخر وهو ان هذا الخبر بعد تسليم انه يفيد اليقين بمنزلة خبر قوم لا يجوز العقل توافقه على الكذب فانه اذا اخبر عن مجيء زيد وقومه يسرعون الى داره فسرعة كل واحد من افراد القوم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوى من الدلالة الوضعية.

**قوله** ﴿مع قطع النظر عن القرائن﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان على هذا كما يخرج

عن الخبر الصادق الذى هو مقسم الخبر المقرون بالقرائن فكذلك يخرج عن الخبر الصادق خبر الرسول فانه كما ان الخبر المقرون بالقرائن لا يكون مفيداً للعلم بمجرد كونه خبراً بل بالقرائن فكذلك خبر الرسول لا يكون مفيداً للعلم بمجرد كونه خبراً بل بالدليل لانك قد علمت فيما سبق ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم استدلالى ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من تجرد الخبر هو تجرده عن جميع الامور الخارجية سواء كانت تلك الامور الخارجية قرائن او دلائل وليس كذلك بل المراد من التجرد انما هو التجرد عن القرائن فقط فيدخل فى المقسم خبر الرسول (فان قيل) ما الوجه حيث قطع النظر عن القرائن ولم يقطع النظر عن الدلائل ، واجاب عنه عصام الدين بوجهين : الأول : ان الوجه لذلك هو ان معظم المعلومات الدينية مستفاد من خبر الرسول ﷺ ولا شك ان العلم الحاصل من خبر الرسول موقوف على الدليل فلذا لا يقطع النظر عن الدلائل والخبر المقرون بالقرائن لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية والعلم الحاصل منه انما هو بالقرائن فلذا يقطع النظر عن القرائن والثانى ان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف خبر المقرون بالقرائن فان وجود القرينة مع هذا الخبر يكون نادراً فى بعض الاوقات ولا يكون بينهما لزوم فلذا يقطع النظر عن القرائن ولا يقطع عن الدلائل ، واجاب عنه المحشى بجواب آخر وهو ان القرائن لاجل كثرتها واختلافها باعتبار الطبائع والافهام لا تكون منضبطةً لبطريق الاجمال ولا بطريق التفصيل بخلاف الدلائل فانها تكون منضبطة بعدم وجود الكثرة والاختلاف فيها فلهذا يقطع النظر عن القرائن ولا يقطع عن الدلائل.

**قوله** ﴿اذا وصل اليهم﴾ حاصل جواب الشارح عن اعتراض خبر الله تعالى وخبر الملك هو ان هذين الخبرين انما يفيدان العلم اذا وصل الى عامة الخلق بواسطة الرسول فيكونان فى حكم خبر الرسول ، واعتراض على الشارح المحشى بان هذا الكلام من الشارح يوهم ان خبر الله تعالى وكذا خبر الملك انما يفيدان العلم اذا وصل الى الخلق بواسطة الرسول ولا يفيدان العلم لو وصل الى الخلق بدون واسطة الرسول مع ان الافادة موجودة فى هذه الصورة ، أقول يمكن ان يقال من جانب الشارح بان مراده من عدم الافادة اذا وصل بدون واسطة الرسول هو عدم وقوع الافادة وليس المراد انه لا يمكن وقوع الافادة اذا وصل بدون واسطة الرسول ولا شك ان الامر كذلك لان عامة الخلق لا يسمعون كلام الله تعالى وكلام

الملائكة ، وقال عصام الدين في جواب اعتراض خبر الله تعالى وخبر الملائكة ان الاوجه هو ان يقال ان خبر الرسول بعينه خبر الله تعالى وخبر الملك لان كل ما اخبر به الرسول من امر الدين فهو ما اخبر به الله تعالى الى الرسول اما بالذات او بواسطة الملك ، اقول الفرق بين جواب الشارح وجواب عصام الدين هو ان على جواب الشارح جعل خبر الله تعالى وخبر الملك تحت خبر الرسول ﷺ مسامحة لا على سبيل الحقيقة وعلى جواب الشارح جعلاً تحت حقيقة لا على سبيل المسامحة.

**قوله** ﴿فى حكم المتواتر﴾ هذا جواب عن اعتراض خبر اهل الاجماع بانه داخل تحت المتواتر ولكن هذا الدخول لا بطريق الحقيقة بان يكون خبر اهل الاجماع فرداً من افراد الخبر المتواتر بل هذا الدخول انما هو على سبيل المسامحة ، واعتراض عصام الدين على جواب الشارح بانه لا يصح جعل خبر اهل الاجماع تحت الخبر المتواتر لوجود الفرق بينهما لان الخبر المتواتر مفيد للعلم الضرورى وخبر اهل الاجماع مفيد للعلم الاستدلالي ، اقول اعتراض عصام الدين انما كان وارداً لو كان جعل خبر اهل الاجماع تحت الخبر المتواتر على سبيل الحقيقة وليس كذلك بل بطريق المسامحة فلا بأس بدخول احدهما تحت الآخر وان كان احدهما مفيداً للعلم الاستدلالي والآخر مفيداً للعلم الضرورى.

**قوله** ﴿وقديجاب بانه لا يفيد﴾ حاصل هذا الجواب هو ان هذا انما كان وارداً لو كان خبر اهل الاجماع داخلاً فى الخبر الصادق وخارجاً عن نوعيه وليس كذلك فانه لا يكون داخلاً فى الخبر الصادق لان المراد من الخبر الصادق هو ما يكون سبباً للعلم بمجرد كونه خبراً وخبر الاجماع لا يكون كذلك لانه انما يكون سبباً للعلم بالادلة الدالة على كون الاجماع حجة مثل قوله عليه الصلوة السلام لا تجتمع امتى على الضلالة .

**قوله** ﴿قلنا وكذلك خبر الرسول ﷺ﴾ هذا هو الرد على ذلك الجواب ، وحاصل هذا الرد انه على هذا يلزم خروج خبر الرسول ايضاً عن الخبر الصادق لان خبر الرسول ايضاً انما يفيد العلم بواسطة الدليل ولذا جعل العلم الحاصل من خبر الرسول استدلالياً ، واجاب عن هذا الرد المحشى بان هذا الرد انما كان وارداً لو كان مراد ذلك المجيب هو اخراج خبر اهل الاجماع عن البحث وليس كذلك بل مراد ذلك المجيب هو ادراج خبر اهل الاجماع فى خبر الرسول وقوله بالنظر الى الادلة اشارة الى وجه الادراج بان الوجه لادراج خبر اهل

الاجماع في خبر الرسول هو ان حجية الاجماع انما تثبت انما تثبت بخبر الرسول فالحكم الثابت بخبر اهل الاجماع كانه ثابت بخبر الرسول ، واجاب عن هذا الرد عصام الدين بانه فرق بين خبر الرسول وبين خبر اهل الاجماع فان الدليل يكون لازماً مع خبر الرسول فان الدليل يحضر عند حضور خبر الرسول في الذهن بخلاف خبر اهل الاجماع فان الدليل لا يكون لازماً مع خبر اهل الاجماع فانه لا يحضر في الذهن عند حضور خبر اهل الاجماع في الذهن الدليل الدال على حجية اهل الاجماع ، واجاب عصام الدين عن اعتراض خبر اهل الاجماع بانه لا يكون داخلاً في الخبر الصادق الذي هو سبب العلم لان المراد من الخبر الصادق الذي هو سبب للعلم هو ما يكون سبباً للعلم لعامة الخلق وخبر اهل الاجماع لا يكون كذلك فانه يكون سبباً للعلم بالنسبة الى الخواص لانهم هم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته .

**قوله** ﴿واما العقل﴾ (فان قيل) هذا عدل ومقابل لقوله فالحواس ولقوله والخبر الصادق وايراد كلمة اما التفصيلية انما يصح في احد العدلين اذا كانت مذكورة في العدل الآخر ولا شك انهما خاليان عن كلمة ما التفصيلية واذا كان كذلك فلا يصح ايراد كلمة اما ههنا ، واجاب عنه عصام الدين بوجهين الاول انهما وان كانا خاليان عن حرف التفصيل وهو كلمة اما ولكن لما كانا مذكورين في مقام التفصيل نزلاً منزلة ما يكون مصدراً بحرف التفصيل والوجه الثاني هو ان هذا انما كان وارداً لو كانت هذه الكلمة للتفصيل وليس كذلك بل هي لمجرد التاكيد من غير قصد التفصيل (فان قيل) ان ايراد التاكيد انما يكون في مقام الاحتياج فما الاحتياج في هذا المقام حيث اورد التاكيد ، اجاب عنه عصام الدين بان الحاجة الى ذلك ماسة وذلك لان في جعل العقل سبباً مستقلاً مقابلاً لما سبق خفاء لان ذلك مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر .

**قوله** ﴿وهو قوة للنفس﴾ (فان قيل) ان بين كلامي الشارح تدافع وتناقض وذلك لانه قال في وجه حصر اسباب العلم فان كان آلة غير مدرک فالحواس والا فالعقل - الخ - فالنفس المستفاد من قوله والا متوجه الى آلة فيكون المعنى وان لم يكن آلة حتى يكون غير المدرک فيعلم من هذا القول نفى الآلية عن العقل بان العقل لا يكون آلة وقال ههنا ان العقل قوة للنفس ولا شك ان النفس مدرک وقوتها آلة فيلزم من كلامه ان العقل آلة فما هذا الا تناقض وتدافع ، وأجيب عنه بجوابين : الاول : هو اننا لانسلم ان النفس في قوله والا متوجه الى الآلة بل هذا النفس

متوجه الى غير المدرك فيكون وان لم يكن غير المدرك ويكون المراد من الغير هو الغير المصطلح وهو ان يجوز انفكاكه عن الشيء فيكون المعنى هناك ان العقل ليس جائز الانفكاك عن المدرك كما ان الآلة جائز الانفكاك عن المدرك وهذا المعنى لا يناقض ما ذكره ههنا من ان العقل قوة للنفس لان القوة للشيء يكون صفة لذلك الشيء ولا شك ان الصفة لا تكون غيراً من الشيء كما انها لا تكون عين الشيء فلا تناقض بين كلاميه لان المنفى فيما سبق الغيرية ولم يثبت الغيرية ههنا ، والثاني هو اننا نسلم ان النفي متوجه الى الآلة ويكون المعنى ان العقل ليس آلة حتى يكون غير المدرك ولكن هذا لا يناقض ما ذكره ههنا من ان العقل قوة للنفس لان قوة الشيء وصف لذلك الشيء ولا شك ان وصف الشيء لا يسمى آلة لذلك الشيء حتى يلزم من كلامه ههنا اثبات ان العقل آلة وهذا الجواب مبني على ان المراد من الغير معناه اللغوي لامعناه المصطلح عند اهل الكلام.

**قوله** ﴿بها تستعد﴾ (فان قيل) الاستعداد مقابل الفعل ويضاده فعند وجود الفعل لا يوجد الاستعداد فلو كان العقل موجباً للاستعداد لا يكون مجامعاً مع العلم والادراك مع ان الامر ليس كذلك فانه يجامع العلم والادراك ، واجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاستعداد ما يقابل الفعل وليس كذلك بل المراد منه هو التمكن ولا شك ان التمكن يجامع الفعل فعند وجود الادراك والعلم لا بأس بوجود العقل واستعداده بل يجب وجودهما (فان قيل) ان تعريف العقل لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الحواس لان الحس يستعد به النفس الناطقة للادراك ، اجاب عنه عصام الدين لاننا نسلم صدق تعريف العقل على الحواس لان الاستعداد الحاصل بالعقل انما هو لمطلق العلوم والادراكات بخلاف الحواس فان الاستعداد الحاصل بالحس انما هو للادراك الخاص وهو الادراك الاحساسى وبهذا الجواب اندفع اعتراض آخر وهو انه لا يصح الحصر المستفاد من تقديم الظرف في قوله بها تستعد لان الاستعداد كما هو حاصل بالعقل فكذلك حاصل بالحس ايضاً ووجه الاندفاع هو ان المراد ههنا حصر الاستعداد الخاص وهو استعداد مطلق العلوم والادراكات ولا شك ان هذا الاستعداد مختص بالعقل وليس المراد مطلق الاستعداد حتى يقال ان استعداد العلم الاحساس يحصل بالحواس.

**قوله** ﴿للعلم والادراكات﴾ (فان قيل) ان الادراك يرتب العلم فذكر الادراكات بعد

العلوم مستدرک، وأجيب عنه نسلم الترادف ولكن ذكر الادراكات بعد العلوم انما هو بطريق عطف التفسير ولا شك ان التفسير لا يعد من قبيل الاستدراك، وايضاً أجيب عنه بانا لانسلم لزوم الاستدراك لان المراد من العلوم ماسوى ادراك الحواس والمراد من الادراكات هو ادراكات الحواس واذا كان الامر كذلك لا يكون ذكر الادراكات بعد العلوم مستدرکاً، واجاب عنه عصام الدين بان المراد من العلوم ماهوي يقينى والمراد من الادراكات ماسوى اليقين من الظن والتقليد والجهل المركب، واجاب عنه القزوينى بان المراد من العلوم التصديقات والمراد من الادراكات التصورات.

**قوله** ﴿وهو المعنى بقولهم﴾ غرض الشارح هو بيان مآل ان القزوينى واحد (فان قيل) لانسلم ان مآل القزوينى وحاصلهما واحد بل الفرق بينهما موجود وهوان العلوم والادراك فى التعريف الاول مذكورة بطريق الاطلاق بحيث تعم الضروريات والنظريات بخلاف التعريف الثانى فان المذكور فيه العلم الخاص اى الضرورى لانه قال بالضروريات، واجاب العلامة الفرهارى عن هذا باجوبة ثلاثة الاول: هوان المعتبر فى التعريف الاول هو الاستعداد والمعتبر فى الثانى هو حصول الضروريات بالفعل ولا شك ان حصول الضروريات بالفعل يستلزم استعداد اكتساب النظريات فعند وجود المعنى الثانى يوجد المعنى الاول والثانى ان فى التعريف الثانى حذف المعطوف وهولفظ النظريات فيكون التقدير يتبعها العلم بالضروريات والنظريات فكما ان التعريف الاول مشتمل بذكر الضروريات والنظريات فكذلك التعريف الثانى ايضاً مشتمل بذكر الضروريات والنظريات، والثالث ان الباء فى قوله بالضروريات لا تكون داخلية على المعلوم بل هى للاستعانة فيكون المعنى يتبعها علم النظريات باستعانة الضروريات وحينئذ لا فرق بين التعريفين ثم ان الجواب الاول انما هو للعلامة الفرهارى واما الجوابان الآخران فهو فيهما ناقل عن الغير فلذا حكم عليهما بالكلف (فان قيل) لانسلم اتباع الضروريات فان العاقل قد يخلو عن الضروريات (وأجيب) عنه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الضروريات جميع الضروريات وليس كليل بل المراد منها جنس الضروريات ولا شك فى حصول جنس الضروريات.

**قوله** ﴿وقيل جوهر تدرک به﴾ هذا هو التعريف الثالث للعقل، واعترض على هذا التعريف العلامة الخيالى بان هذا التعريف يدل على ان العقل عين النفس الناطقة فهذا يخالف

العرف واللغة اما المخالفة مع العرف فلانه يقال في العرف فلان كثير العقل وفلان آخر قليل العقل مع ان النفس الناطقة لا تتفاوت بين افراد الانسان واما المخالفة مع اللغة فلان العقل في اللغة مصدر عقل يعقل والنفس ذات يتصف بذلك المصدر ولا شك في وجود المغايرة بين الذات وبين الوصف القائم بتلك الذات ، اقول ان يخالف الشرع ايضاً فانه ايضاً يقول بالمغايرة بين النفس الناطقة وبين العقل ، قال النبي ﷺ (هُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالِدِينِ) وايضاً قال عليه الصلوة والسلام (الناس على قدر عقولهم) فان كل واحد من هذين الحدين يدل على وجود التفاوت بين افراد الانسان باعتبار العقل مع انه لا تفاوت بينهم في النفس الناطقة فلامحالة يكون العقل مغايراً عن النفس الناطقة ، واجاب عصام الدين عن هذا الاعتراض باننا لانسلم لزوم الاتحاد بينهما على هذا التعريف لان النفس الناطقة مدرك والعقل على هذا التعريف لان النفس الناطقة مدرك والعقل على هذا التعريف مدرك به لانه قال تدرك به الغائبات ولا شك في وجود الفرق بين المدرك والمدرك به فلا يلزم المخالفة عن العرف وكذا عن اللغة وكذا عن الشرع ، ورد عبد الحكيم السيالكوتي على جواب عصام الدين بان الباء في قوله تدرك به زائدة فيكون المعلوم من هذا التعريف ان العقل مدرك لا انه مدرك به ، اقول ان ما قاله عبد الحكيم السيالكوتي لا يخلو عن التكلف فالحق هو ما قاله عصام الدين .

**قوله** ﴿فهو سبب للعلم ايضاً﴾ (فان قيل) ان المصنف قيد العلم في الخبر المتواتر بالضروري وقيده في خبر الرسول بالاستدلالي فما الوجه له حيث لم يقيد العلم ههنا بواحد من هذين القيدين ، اجاب عنه العلامة الخيالي بان الوجه لذلك هو الاشارة الى العموم بان العلم المستفاد من العقل لا يختص بالضروري وكذا لا يختص بالاستدلالي بل يستفاد منه كل واحد من العلم الضروري والعلم الاستدلالي ، واعترض ههنا قره كمال بان عدم التقيد انما يدل على الاطلاق لا على العموم ولا شك ان الاطلاق غير العموم ، واجاب عنه الكفوي بان عدم التقيد وان لم يدل في جميع المواضع على العموم ولكن يدل عليه في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلامرجح لو اريد البعض دون البعض الآخر .

**قوله** ﴿صرح بذلك﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان كونه سبباً للعلم معلوم مما سبق لانه قال فيما سبق اسباب العلم فلاحاجه الى بيان كونه سبباً ، وحاصل جوابه ان العقل وقع في سببته الاختلاف فصار في ذكر سببته الاهتمام فلاجل وجود الاهتمام في ذكره صرح بذلك .



**قوله** ﴿بناءً على كثرة الاختلاف﴾ قال عصام الدين ان هذا دليل بعض الفلاسفة على ما فى المواقف وما ذكره بقوله فان قيل كون النظر مفيداً - الخ - دليل السمنية والملاحدة (فان قيل) ما الوجه للشارح حيث قدم ذكر دليل بعض الفلاسفة على ذكر دليل السمنية والملاحدة مع تقدم مذهب السمنية والملاحدة فى الذكر على مذهب بعض الفلاسفة ، واجاب عنه عصام الدين بان الوجه لذلك هو ان ابطال مذهب بعض الفلاسفة اهم لان مذهب السمنية لاجل انه مصادم لكثير من الاحكام البديهية لاجابة الى ابطاله لظهور ابطاله له وقال العلامة الخيالى مثل ما قال صاحب المواقف ان هذا دليل بعض الفلاسفة فقط وذلك لانه لو كان دليلاً للسمنية ايضاً يكون معناه انه وقع الاختلاف فى جميع النظريات مع ان الامر ليس كذلك لان البعض من النظريات علم الحساب وعلم الهندسة ولا اختلاف فى مسائل هذين العلمين فلا يكون هذا دليلاً للسمنية والملاحدة ، وقال العلامة الفرهارى ان عندنا فيه نظر اما اولاً فلان هذا نرجحه لشبهة الخصم ولا شك ان توجيه شبهات الخصم تبرع ضائع لافائدة فيه واما ثانياً فلانه يكفى للسمنية فى الاستدلال ان يكون نوع واحد من النظريات محل الاختلاف ، وقال عصام الدين بانه يمكن ان يكون هذا دليلاً لكل واحد من فريق بعض الفلاسفة وفريق السمنية وذلك لان كثرة الاختلاف فى بعض الالهيات لورفع الامكان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف فى بعض النظريات (الامان عن جميع النظريات)

**قوله** ﴿وتناقض الآراء﴾ (فان قيل) لا يصح اضافة التناقض الى الآراء لان التناقض انما يقع بين نتائج الآراء لا بين الآراء وهو ظاهر ، اجاب عنه عصام الدين بان فى عبارة الشارح حذف المضاف فيكون التقدير وتناقض نتائج الآراء (فان قيل) ان ذكر تناقض الآراء بعد ذكر كثرة الاختلاف مستدرك لان تناقض الآراء بعينه الاختلاف ، واجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الآراء هى آراء اشخاص وليس كذلك بل المراد من الآراء هى آراء شخص واحد ولا شك ان هذا لا يكون عين الاختلاف فلا يكون ذكره بعد الاختلاف لغواً ومستدركاً وايضاً بجوابه اندفع اعتراض آخر وهو ان جعل تناقض الآراء مقابلاً وقسماً لكثرة الاختلاف لوجود الاتحاد والعينية ووجه الاندفاع هو ان المراد من الآراء هى آراء شخص واحد فلا يكون هذا متحداً مع الاختلاف بل مغايراً عنه فيصح ان يكون قسماً ومقابلاً للاختلاف والمذكور فى كلام عصام الدين هو جواب الاعتراض الثانى صراحة واندفاع

الاعتراض الاول فيه ضمناً وان عكسنا الامر اقول ان هذا دليلاً لبعض الفلاسفة دون السمنية كما هو مذهب العلامة الخيالي يكون تقرير الدليل هكذا لو وقع كثرة الاختلاف وتناقض الآراء في الالهيات لا يكون نظر العقل مفيداً فيها لكن المقدم حق ينتج ان التالي مثله ، اما حقانية المقدم فظاهر واما الملازمة فلان نظر العقل لو كان مفيداً للصواب لأدى كل نظر العقل مؤدياً للصواب الذي يكون واحداً في محل الخلاف وان كان هذا دليلاً لكل يكون تقريره هكذا لو وقع كثرة الاختلاف وتناقض الآراء في النظريات لا يكون نظر العقل مفيداً للعلم لكن المقدم حق فالناتى مثله وحقانية المقدم ظاهر والملازمة ثابتة بمثل ما مر ويمكن تقرير الدليل على نمط القياس الاستثنائي الرفعى بان يقال لو كان نظر العقل مفيداً للعلم في الالهيات او في النظريات لما وقع كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فبمثل ما مر .

**قوله** ﴿والجواب ان ذلك﴾ هذا هو الجواب عن الدليل المذكور وهذا الجواب تفصيلي ، فيه منع الملازمة بين كثرة الاختلاف وتناقض الآراء وبين عدم افادة نظر العقل بانا لانسلم تلك الملازمة لان ذلك الاختلاف وتناقض الآراء انما هما لاجل فساد بعض الانظار فذلك لا ينافي كون النظر الصحيح للعقل مفيداً للعلم فلما كان في هذا الجواب منع هذه الملازمة كان هذا الجواب بطريق النقض التفصيلي واما الجواب الثاني فهو بطريق النقض التفصيلي .

**قوله** ﴿على ان ما ذكرتم﴾ فهذا هو الجواب الثاني عن ذلك الدليل ، وحاصل هذا الجواب هو ان بين مدعاكم وبين دليلكم تناقض وتدافع لان مدعاكم هو انه لا شيء من نظر العقل بمفيد للعلم فهذا المدعى سالبة كلية وقد استدل على هذا المدعى بنظر العقل فيلزم من هذا الاعتراف بالموجبة الجزئية وهي ان بعض نظر العقل مفيد للعلم وهو هذا النظر الذي استدل به لاثبات السالبة الكلية ولا شك ان الموجبة الجزئية نقض السالبة الكلية (فان قيل) لو كان الدليل المذكور دليل الجميع من بعض الفلاسفة والسمنية والملاحدة فالتناقض لازم لامحالة واما لو كان هذا الدليل لبعض الفلاسفة فلا يلزم التناقض وذلك لان السالبة الكلية حينئذ تكون مختصة بالالهيات لان بعض الفلاسفة انما ينكرون عن افادة نظر العقل في الالهيات والموجبة الجزئية لا تكون مختصة بالالهيات فالموضوع في السالبة الكلية نظر

العقل فى الالهيات والموضوع فى الموجبة الجزئية هو نظر العقل مطلقاً فلا يوجد الاتحاد فى الموضوع وعند عدم وحدة الموضوع لا يثبت التناقض ، وأجيب عنه بان المقصود من هذا الدليل هو نسبة عدم المعلوماتية الى ذات الواجب تعالى وصفاته لان حاصله ان ذات الواجب تعالى وصفاته لو كانت معلومة بنظر العقل لم يقع كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لكن التالى باطل فالقديم مثله فيكون هذا ايضاً نظر العقل فى الالهيات فتكون الموجبة الجزئية ايضاً مختصة بالالهيات فيكون موضوع كل واحد من السالبة الكلية والموجبة الجزئية هو نظر العقل فى الالهيات فوجد الاتحاد بحسب الموضوع .

**قوله** ﴿فان زعموا انه﴾ هذا هو جواب من جانب المخالفين عن الجواب الثانى من جانب اهل الحق وحاصله ان التناقض انما كان لازماً لو اعترفنا بصحة النظر الذى اوردناه لاثبات السالبة الكلية وابطال مذهبكم من ان نظر العقل مفيد للعلم وليس كذلك بل نقول بفساد هذا النظر وكذا بفساد مدعاكم فدليلنا انما هو من قبيل معارضة الفاسد وهو مدعى اهل الحق بالفاسد وهو هذا الدليل الذى اورده بعض الفلاسفة .

**قوله** ﴿قلنا اما ان يفيد شيئاً فلا يكون﴾ هذا جواب عن قولهم فان زعموا الخ - وحاصله ان هذا الدليل الذى اوردتم لاثبات السالبة الكلية لا يخلو اما ان يفيد شيئاً او لا يفيد فعلى الاول لا يكون فاسداً لان الشيء الفاسد لا يكون مفيداً لاثبات امر او نفيه وعلى الثانى لا يكون معارضة لان المعارضة انما تكون بالامر المفيد وما لا يكون مفيداً كيف تحصل به المعارضة ، واعترض عليه عصام الدين بانه يجوز لقائل ان يقول ان نختار ان هذا الدليل المذكور فاسد ولكن ولكن لانسلم انه لا يكون معارضة ولا يكون ملزماً للخصم لان الفساد فى نفسه لا تنافى الالتزام لان الشرط فى الدليل الالتزامى هو ان يكون حقاً وصحيحاً عند الخصم ويكون الخصم معترفاً بصحته ولا يشترط فيه ان يكون حقاً وصحيحاً فى نفس الامر ولا شك ان نظر العقل صحيح عند الخصم وهو اهل الحق فيصح الالتزام به (فان قيل) لانسلم ان هذا معارضة الفاسد بالفاسد لان دليل المعارض وان اعترف المعارض بفساده ولكن الخصم لم يعترف بفساد دليل نفسه بل يعترف الخصم بصحته فيكون هذا معارضة الصحيح بالفاسد لا معارضة الفاسد بالفاسد ، واجاب عنه عصام الدين بان الامر الذى يوجب فساد دليل المعارض فذلك الامر يوجب فساد الخصم ايضاً فيكون هذا معارضة للفاسد الذى يجب ان

يعترف الخصم بفساده بالفاسد وهو دليل المعارض فيصح ما قاله المعارض ان هذا معارضة الفاسد بالفاسد.

**قوله** ﴿فانقيل كون النظر﴾ هذا دليل السمنية والملاحدة الذين ينكرون عن افادة النظر في جميع النظريات فهذا ايضا معارضة مع اهل الحق ، وحاصله ان قولكم كل نظر صحيح للعقل مفيد للعلم في النظريات قضية موجبة كلية فهذه القضية الكلية لاتخلو اما ان تكون ضرورية او تكون نظرية وكلاهما باطلان اما بطلان الاول فلان الضروري لايقع فيه الخلاف فان قولنا الواحد نصف الاثنين ضرورى فلم يقع فيه خلاف مع انه وقع الخلاف في هذه القضية لان السمنية والملاحدة ينكرون عن افادة النظر في جميع النظريات وبعض الفلاسفة ينكرون عن افادته في الالهيات واذا وقع فيه الخلاف علم ان هذه القضية لاتكون من الضروريات واما بطلان الثانى فلانه لو كانت هذه القضية من النظريات يلزم الدور ووجه اللزوم الدور هو انه اذا كانت هذه القضية نظرية فيلزم اثباتها بنظر مخصوص فيكون اثبات مفيد لكل نظر العقل موقوفاً على النظر المخصوص ولاشك ان النظر المخصوص من جزئيات موضوع الموجبة الكلية وحكم هذا النظر المخصوص وهو مفيد يكون مستفاداً من هذه الموجبة الكلية بانضمام هذه الموجبة الكلية الى الصغرى سهلة الحصول وجعل هذه الموجبة الكلية كبرى فيكون المنعقد منهما القياس الاقترانى على نمط الشكل الاول تقريره هكذا هذا النظر المخصوص نظر صحيح وكل نظر صحيح يكون مفيداً للعلم ينتج ان هذا النظر المخصوص مفيد للعلم فكان اثبات مفيد للنظر المخصوص موقوفاً على هذه الموجبة الكلية فاذا وجد التوقف من الجانبين فى الافادة لزم الدور فعلى هذا التقرير لزم الدور حقيقة لوجود الامرين كل واحد منهما يكون موقوفاً على الآخر مع الاتحاد فى جهة التوقف ويمكن ان يبين هذا الشق الثانى من المعارضة بحيث ان يلزم لازم الدور وهو توقف الشئ على نفسه لاعين الدور وهو ان يقال لو كانت هذه الموجبة الكلية اى كل نظر العقل مفيد للعلم نظرية لزم اثباتها بنظر مخصوص ولاشك ان اثبات هذه القضية الكلية بنظر مخصوص هو اثبات كل جزئى من جزئيات موضوعها بذلك النظر المخصوص ولاشك ان الواحد من تلك الجزئيات هو هذا النظر المخصوص فيلزم اثبات النظر المخصوص بذلك النظر المخصوص فما هذا الا اثبات الشئ بنفسه وهو لازم الدور .

**قوله** ﴿قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف﴾ هذا هو جواب عن هذه المعارضة باختيار الشق الاول وهوان القضية الموجبة الكلية المذكورة ضرورة والقول بكون هذه القضية ضرورة انما هو مذهب الامام فخر الدين الرازى فحاصل هذا الجواب هوان القضية المذكورة ضرورة وان قلت انه يقع فيها الخلاف والضروري لا يقع فيه الخلاف قلت لان الخلاف الذى لا يقع فى الضروري هو الخلاف الخاص لا مطلق الخلاف وذلك الخلاف الخاص هو مايكون واقعاً لاجل الخفاء فى نفسه والخلاف الواقع فى هذه القضية ليس لاجل الخفاء فى نفسه بل هو واقع لاجل عنادكم مع اهل الحق او لاجل قصور عقولكم من حيث الادراك فهذا الخلاف لا ينافى الضرورة.

**قوله** ﴿واستدلال من الآثار﴾ (فان قيل) ان الاستدلال بالآثار فرع ثبوت افادة النظر للعلم فلا يكون الاستدلال من الآثار ملزماً فى اثبات تفاوت العقول على الذين ينكرون عن افادة النظر للعلم اجاب عنه عصام الدين بالوجهين : الاول ان المراد من الاستدلال من الآثار هو دلالة الآثار وهذا لا يستدعى نظراً فان المستدعى للنظر هو الاستدلال والثانى ان اتفاق العقلاء وكذا شهادة الاخبار عام واما الاستدلال من الآثار فهو لبعض الفلاسفة الذين يعترفون بالاستدلال فى غير الالهى ولا شك انه يصح حينئذ الالتزام.

**قوله** ﴿وشهادة من الاخبار﴾ اعلم ان ههنا احتمالات ثلاثة : الاول ان يكون المراد من الآثار الدقائق المستخرجة لاصحاب العقول فان البعض من الناس يستخرج من دقائق العلوم والصناعات والبعض الآخر لا يفهم دقيقة من تلك الدقائق ولوبذل جهده طول عمره وان يكون المراد من الاخبار هى الاخبار المحكية عن العقلاء والحمقاء والاحتمال الثانى هو ان يكون المراد من الآثار والاخبار معاً الاحاديث المروية عن الرسول عليه الصلوة والسلام حيث قال عليه الصلوة والسلام (كلموا الناس على قدر عقولهم) وايضاً قال فى حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) والاحتمال الثالث هو ان يكون المراد من الآثار الدقائق المذكورة والمراد من الاخبار هى الاحاديث المروية عن الرسول ﷺ وهذه الاحتمالات الثلاثة ذكرها العلامة الفرهارى ، اقول ههنا احتمال رابع وهوان يكون المراد من الآثار هى الاحاديث المروية عن الرسول ﷺ ويكون المراد من الاخبار هى الاخبار المحكية عن العقلاء والحمقاء

**قوله** ﴿والنظري قد ثبت بنظر مخصوص﴾ هذا هو الجواب الثانى عن المعارضة

المذكورة باختصار الشق الثاني وهو ان تلك القضية الكلية نظرية والقول بكون هذه القضية نظرية انما اختاره امام الحرمين على ما قاله المحشى ، وحاصله اننا نختار ان هذه القضية الكلية نظرية ولكن لا يلزم لاعين الدور ولا لازم الدور وذلك اننا ثبت القضية الكلية النظرية بالقضية الشخصية الضرورية وعنوان موضوع القضية الكلية هو مفهوم النظر فانه يقال كل نظر صحيح للعقل مفيد للعلم وموضوع القضية الشخصية ذات النظر من غير التعبير عنها بعنوان النظر ومن غير اعتبار انه من افراد النظر ويكون اثبات مفيد للموضوع فى القضية الكلية نظرياً ويكون اثبات مفيد فى الموضوع للموضوع فى القضية الشخصية ضرورياً فاثبات المحمول للموضوع فى القضية الشخصية يكون ضرورياً اذا عبر عن ذلك الموضوع لابعنوان النظر ويكون نظرياً اذا عبر عنه بعنوان النظر فيكون اثبات مفيد للموضوع فى القضية الكلية موقوفاً على اثبات مفيد لموضوع القضية الشخصية ولكن لا يكون اثبات مفيد للموضوع فى القضية الشخصية على اثبات مفيد للموضوع فى القضية الكلية موقوفاً لان اثبات مفيد فى القضية الشخصية لموضوعها ضرورى لاحتاج الى الدليل فلا يكون عين الدور لازماً وكذا لازم الدور ايضاً لا يكون لازماً لانه اذا توقف ثبوت مفيد فى القضية الكلية على ثبوت مفيد للنظر المخصوص فى القضية الشخصية توقف حينئذ ثبوت مفيد لكل جزئى من جزئيات موضوع القضية الكلية فيتوقف ثبوت مفيد للنظر المخصوص على ثبوت مفيد لذلك النظر المخصوص فى القضية الشخصية ولكن لا يتوقف الشئ على نفسه حتى يلزم لازم الدور لوجود التغاير بين الموقوف وبين الموقوف عليه لان النظر الموقوف مأخوذ بعنوان النظر والموقوف عليه هو ذات النظر من دون اخذه بعنوان النظر .

**قوله** ﴿ كما يقال قولنا العالم متغير ﴾ هذا هو مثال النظر المخصوص فان هذا النظر المخصوص يفيد العلم بحدوث العالم اى بان العالم حادث فيقال ان هذا النظر المخصوص مفيد ولكن لا يعبر عنه بعنوان النظر بل يقال ان هذا القول او هذا المركب مفيد ولا شك ان الافادة فيه لا يكون الا لاجل اقترانه بشرائط الصحة فاذا كان هذا مفيداً فيكون كل نظر العقل المقرون بشرائط الصحة مفيداً فتوقف اثبات مفيد لكل نظر العقل فى القضية الكلية على اثبات مفيد للنظر المخصوص ولكن لابعنوان النظر ولكن لا يتوقف اثبات مفيد لهذا النظر المخصوص على اثبات مفيد لكل نظر العقل لان اثبات مفيد للنظر المخصوص لاجل اخذه لابعنوان النظر

ضروري فلا يكون الدور لازماً وكذا اذا توقف اثبات مفيد لكل نظر العقل على اثبات مفيد للنظر المخصوص توقف ثبات مفيد لكل جزئي من جزئيات مطلق النظر على اثبات مفيد للنظر المخصوص فحينئذ يتوقف اثبات مفيد لذلك النظر المخصوص على اثبات مفيد لذلك النظر المخصوص بعينه ولكن لا يتوقف الشئ على نفسه لوجود التغير بين الموقوف وبين الموقوف عليه لان الموقوف مأخوذ بعنوان النظر والموقوف عليه مأخوذ من حيث الذات ولا يكون مأخوذاً بعنوان النظر، وقال عصام الدين ان ههنا جواب آخر وهوان اثبات مفيد في كل نظر صحيح للعقل مفيد للعلم موقوف على اثبات مفيد للنظر المخصوص ولكن لا يتوقف اثبات مفيد للنظر المخصوص على اثبات مفيد لكل نظر صحيح للعقل بل العلم على اثبات مفيد للنظر المخصوص يتوقف على هذه القضية الكلية فلا يلزم الدور لان الموقوف عليه للقضية الكلية امر مغاير عن الموقوف على هذه القضية الكلية (فان قيل) لاجابة الى الجواب عن هذه المعارضة الواردة لان هذه المعارضة لا يضرنا وذلك لان مدعى اهل الحق هوان كل نظر صحيح للعقل مفيد وهذه المعارضة لا تبطل هذا المدعى لانها تنفي العلم عن هذه المدعى لان حاصل المعارضة هوان العلم على كل نظر صحيح للعقل مفيد لا يخلو اما ان يكون ضرورياً او يكون نظرياً وكلاهما باطلان فيلزم انتفاء العلم على هذه القضية الكلية ولانفي هذه القضية الكلية فيجوز ان تكون هذه الكلية صادقة ولا تكون معلومة لنا، واجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان مدعى اهل الحق ان هذه القضية صادقة وليس كذلك بل المدعى هوان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود انما يترتب على العلم بصدقها والمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها واذا كان كذلك فلان محالة ان تلك المعارضة يضرنا ولا بد من الجواب عنها.

**قوله** ﴿وفي تحقيق هذا المنع﴾ قال عصام الدين لعل ان يكون هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا لدفع دور وارد على كبرى الشكل الاول، وحاصل اعتراض الدور على كبرى الشكل الاول هوان الشكل الاول على تقدير ان يشترط فيه كلية الكبرى دورى وكل شكل هكذا شأنه يكون باطلاً ينتج ان الشكل الاول باطل اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه اذا اشترط في الشكل الاول كلية الكبرى تكون ثبوت الاكبر للصغر في النتيجة موقوفاً على كلية الكبرى وكلية الكبرى موقوفة على اثبات الاكبر للصغر وذلك لان الحكم



فى الكبرى انما هو بالاكبر على جميع افراد الحد الاوسط والبعض من افراد الحد الاوسط هو الاصغر فيكون اثبات الاكبر لجميع افراد الحد الاوسط موقوفاً على النتيجة فما هذا الدور . وحاصل جواب الشيخ ابي على ابن سينا هو ان فى اثبات الاكبر للاصغر اعتباران الاول اثباته له بعنوان الاصغر والثانى اثباته له بعنوان الحد الاوسط ويجوز ان يكون الاثبات بالاعتبار الاول بطريا ويكون الاثبات بالاعتبار الثانى ضرورياً فتكون النتيجة موقوفة على كلية الكبرى ولا تكون كلية الكبرى موقوفة على النتيجة فلا يكون الدور لازماً .

**قوله** ﴿اى من العلم الثابت بالعقل﴾ اعلم ان ههنا توجيهات ثلاثة الاول ان يكون الضمير المجرور راجعاً الى العلم وتكون كلمة من لبيان ما الموصولة ، وقال عصام الدين ان الشارح اختار هذا التوجيه والثانى ان يكون الضمير المجرور راجعاً الى العقل وتكون من بمعنى الباء فيكون المعنى ان العلم الذى يثبت بسبب العقل ، والثالث هو ان يكون الضمير المجرور راجعاً الى العقل وتكون كلمة من ابتدائية فيكون المعنى ان العلم الذى من اجل العقل **قوله** ﴿اى باول التوجيه﴾ اعلم ان العلامة القرهارى ذكر خمسة اصطلاحات للقوم

فى الضرورى ونحن ننقل تلك الاصطلاحات الخمسة مع الاختصار ليكون ذلك زريعة الى حصول البصيرة فى المقاصد الآتية الاول ان الضرورى عبارة عما حصل بدون دليل ومقابلة الكسبى وهو ما يكون حاصلًا بدليل ويقال له النظرى وكذا الاستدلالى ايضا وعلى هذا ينقسم الضرورى الى سبعة اقسام وهى الاولى والفطرى والحسى والوجدانى والحاسى والتجربوى والتواترى فان هذه الاقسام الخمسة بدهيات لا تحتاج فى حصولها الى فكر ونظر والثانى ان الضرورى وكذا البدهى ما حصل بدون دليل والكسبى والنظرى والاستدلالى ما حصل بدليل والفرق بين الاصطلاح الاول والثانى هو ان على الاصطلاح الاول يقال البدهى للقسم الاول من الاقسام السبعة ولا يكون مساوياً ومرادفاً مع الضرورى وعلى الاصطلاح الثانى يكون مساوياً ومرادفاً مع الضرورى ويطلق على جميع الاقسام السبعة والثالث ان الضرورى عبارة عما لا يكون للقدرة مدخل فيها والاكتسابى هو ما يكون للقدرة مدخل فيه وعلى هذا الاصطلاح الثالث يكون البدهى الاول والفطرى والوجدانى من اقسام الضرورى والاربعة الباقية من الاقسام السبعة وكذا النظرى من اقسام الاكتسابى ، والرابع ان الاكتسابى هو ما يكون القدرة فيه مستقلاً ويقال له النظرى والاستدلالى والضرورى هو ما لا يكون القدرة فيه مستقلاً سواء

كان لها دخل فيه اولا ويكون الضرورى بهذا المعنى منقسمًا الى سبعة اقسام مذكورة ،  
والخامس ان الضرورى هو ما لا يكون حصوله بالاختيار بل يكون حاصلًا بدون الاختيار فيه  
والكسبى هو ما يكون حصوله بالاختيار ثم ان الاختيار مفسر بتفسيرين الاول مدخلية الاختيار  
سواء كان مستقلاً اولا والثانى استقلال الاختيار فعلى التفسير الاول يكون الضرورى عبارة  
عما حصل بدون مدخل القدرة فيه والاكتسابى ما يكون للقدرة فيه مدخل وعلى التفسير الثانى  
يكون الضرورى عبارة عما لا يكون القدرة فيه مستقلة والاكتسابى هو ما يكون القدرة فيه  
مستقلة ثم بعد ذلك قال العلامة الفهرارى ان الظاهر عندى ان المصنف اختار الاصطلاح  
الثانى وحينئذ لا غبار على عبارته ولكن الشارح حمل عبارته على الاصطلاح الخامس على  
التفسير الاول للاختيار وجعل الحمل فى قوله فهو اكتسابى من باب حمل العام على الخاص ثم  
قال ان الباعث على الشارح فى ذلك توجيه كلام البداية وذا عجيب كالنعامة تترك بيضها  
تحضن بيض غيرها .

**قوله** ﴿من غير احتياج الى تفكير﴾ (فان قيل) ان بين قوله باول التوجيه وبين قوله من  
غير احتياج الى تفكير تناقض وتدافع لان الحاصل باول التوجه هو البدهى الاولى فقط فعلى هذا  
يكون الحدسى والتجربى وغيرهما خارجاً عن البدهى لان هذه الامور لا تكون حاصلة باول  
التوجه والحاصل بدون الاحتياج الى تفكير يعم البدهى الاولى والحدسى والتجربى وغير  
ذلك فان حمل عبارة المصنف على الاصطلاح الثانى كما حملها الشارح عليه يقال فى  
الجواب حينئذ ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من اول التوجه معناه المتبادر وليس  
كذلك بل المراد منه هو عدم الاحتياج الى الفكر فقوله من غير احتياج الى تفكير تفسير لاول  
التوجه فلا يكون الحاصل باول التوجه مختصاً بالبدهى الاولى وان حمل عبارة المصنف على  
الاصطلاح الخامس ويكون الاختيار بالتفسير الاول فيجاب بان المراد من اول التوجه هو  
المعنى المتبادر فيكون الحاصل باول التوجه مختصاً بالبدهى الاولى ولكن المراد من التفكير  
ليس معناه الاصطلاحى وهو النظر بل المراد منه معناه اللغوى وهو ملاحظة امر فيكون معنى من  
غير احتياج الى تفكير هو عدم الاحتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او حدس او حس او تجربة .

**قوله** ﴿كل الشئ اعظم من جزئه﴾ (فان قيل) لانسلم ان الكل اعظم من الجزء فان  
الجسم مركب عندها كل الكلام من الجواهر الفردة فيكون الجوهر الفرد جزءاً من الجسم مع انه

لا يصح ان يقال ان الجسم اعظم من الجزء الذى هو الجوهر الفرد لان هذا يستلزم لان يقال ان هذا الجزء اصغر من الكل وهو الجسم وهذا باطل لان الصغرى والكبرى من ترابع المقدار ولا مقدار للجوهر الفرد ، اجاب عنه المحشى بان هذا انما كان وارداً لو كان هذا الحكم على الاطلاق وليس كذلك بل هو فى المركبات المقدارية والاجزاء المقدارية لتلك المركبات لافى مطلق المركب وجزئه ولا شك ان الجوهر الفرد لا يكون من الاجزاء المقدارية لعدم وجود المقدار له .

**قوله** ﴿لا يتوقف على شيء﴾ (فان قيل) لانسلم عدم التوقف على شيء بل يتوقف على الشيء الذى يكون ذلك وذلك الجزء ثابتين له ، اجاب عنه عصام الدين بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الكل والجزء المطلقان اى غير مقيدين بانه جزء الشيء وانه كل الشيء وليس كذلك بل المراد من الجزء جزء الشيء والمراد من الكل هو كل ذلك الشيء وحينئذ يستلزم تصور الجزء والكل تصور ذلك الشيء ايضاً لكونه مضافاً اليه لان المضاف من حيث انه مضاف لا يمكن ان يتصور بدون المضاف اليه ثم ان عصام الدين اورد ههنا عدة اعتراضات : الاول انا لانسلم انه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء بل يتوقف على تصور معنى من لانه مأخوذ فى هذه القضية والثانى انا لانسلم ان بعد تصور الامور الثلاثة المذكورة لا يتوقف على شيء بل يتوقف لانه لو كانت القضية محصورة فلا بد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد ولو كانت مهمة لابد من تصور الافراد واتصاف الافراد ، والثالث لانسلم انه لا يتوقف بعد تصور الامور الثلاثة على شيء بل يتوقف فانه اذا كان المحمول من المشتقات لابد ان يكون فى المحمول ضميراً راجعاً الى الموضوع فلا بد من تصور ذلك الضمير ، واجاب الكفوى عن هذه الاعتراضات ان هذه الامور من تتمات الموضوع والمحمول وملحقاتهما ومراد الشارح هو انه لا يتوقف على شيء بعد تصور الموضوع والمحمول وملحقاتهما واذا كان مراده هذا فلا يرد واجد من تلك الاعتراضات ، واجاب عصام الدين عن الاعتراض الثالث بجواب آخر وهو ان هذا امر اعتبره النحاة دون اهل الميزان (فان قيل) كما لابد من تصور الامور الثلاثة المذكورة فكذلك لابد من تصور النسبة ايضاً فلا يصح ما قاله الشارح انه لا يتوقف على تصور شيء (قلنا) نعم انه يتوقف على تصور النسبة ولكن الشارح لم يذكر النسبة لاجل ظهورها وايضاً ان النسبة قائمة بالطرفين من الموضوع

والمحمول فتكون تابعة لهما فيكتفى بذكرهما عن ذكرها.

**قوله** ﴿حيث زعم ان جزء الانسان﴾ وذكر عصام الدين للاعتراض طريقاً آخر وهو ان مراد المعترض ليس ما ذكره الشارح لانه لا يتصور عاقل يزعم هذا فانه بعيد عن شان العاقل بل مراد المعترض هو ان لا نسلم ان التصديق بقولنا الكل اعظم من الجزء من البدهيات الاولى لان الوهم يعارض العقل في التصديق على هذه القضية بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين فمراد عصام الدين هو الاعتراض على الشارح ، واجاب عنه الكفوى بان ما قاله الشارح حق ولا استبعاد فيه ممن لم يتصور الطرفين بل امثال ذلك كثير فان منهم من قدح في الحسيات كافلاطون وارسطو وجالينوس وبطلموس.

**قوله** ﴿لم يتصور معنى الجزء والكل﴾ اعترض عليه عصام الدين بان جعل المنشأ هو عدم تصور الكل والجزء فقط فيه خفاء لانه يجوز ان يكون المنشأ لذلك الزعم عدم تصور الاعظم ، واجاب عنه الكفوى بالوجهين الاول ان كون المنشأ لذلك الزعم عدم تصور معنى الاعظم في غاية البعد فلذا لم يجعله منشأ لذلك الزعم والثاني ان كلام الشارح خارج مخرج التمثيل ايلم يتصور معنى الكل والجزء مثلاً وليس المراد حصر المنشأ في ذلك.

**قوله** ﴿وما ثبت منه بالاستدلال﴾ اعترض عليه المحشى بانه ينبغي ان يذكر المصنف قوله بالاستدلال فقط ويعطفه على قوله بالبدهية فذكر قوله وما ثبت منه مستدرك ، اقول لعل يكون قوله وما ثبت منه زيادة من الشارح ويكون مقصوده بذكر ذلك هو بيان العطف ولا يكون ذلك موجوداً في عبارة المصنف فلا يكون الاستدراك لازماً.

**قوله** ﴿اي بالنظر﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان الاستدلال عبارة عن طلب الدليل ولا شك ان العلم انما يحصل بالدليل وكذا بالنظر في الدليل ولا يمكن ان يحصل بطلب الدليل ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاستدلال معناه اللغوي وليس كذلك بل المراد منه معناه الاصطلاحي وهو النظر في الدليل ويمكن ان يجاب بجواب آكر غير جواب الشارح وهو ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الدليل معناه المصدري وليس كذلك بل المراد منه نفس الدليل.

**قوله** ﴿سواء كان استدلالاً﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان تخصيص العلم بالحاصل

بالاستدلال بالذكر لا يصح لانه كما ان العلم الحاصل بالاستدلال اكتسابي فكذلك العلم الحاصل بالتعليل ايضاً اكتسابي ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الاستدلال هو الاستدلال بالمعنى الاخص وهو ان يكون من المعلوم على العلة وليس كذلك بل المراد منه هو الاستدلال بالمعنى الاعم ولا شك ان الاستدلال بالمعنى الاعم يشمل التعليل ايضاً .

**قوله** ﴿من العلة على المعلوم﴾ المراد من العلة هو العلة في الخارج وهذا هو الدليل اللمى وهو عبارة عن ان يكون الحد الاوسط علة لاثبات الاكبر للاصغر في الخارج كما ان علة لذلك في الذهن ومثال ذلك اذا جعل المتغير اكبراً والعالم اصغراً والحادث حدّاً اوسطاً بان يقال العلام حادث وكل حادث متغير ينتج ان العالم متغير فالحدوث علة في الخارج لثبوت التغير للعالم لان التغير انما يحصل بسبب الحدوث لان ما يكون قديماً لا يتغير لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

**قوله** ﴿او من المعلوم على العلة﴾ المراد من العلة ههنا ايضاً العلة في الخارج وهذا هو الدليل الاثني وهو عبارة عن ان يكون الحد الاوسط معلولاً للاكبر باعتبار الخارج وان جعل في الذهن الحد الاوسط علة لاثبات الاكبر للاصغر ومثال هو ان يجعل المتغير حدّاً اوسطاً ويجعل العالم اصغراً والحادث اكبراً بان ي قال العالم متغير وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فان التغير معلوم الحدوث في الخارج وان جعل في هذا القياس علة للحدوث باعتبار الوجود الذهني .

**قوله** ﴿اي حاصل بالكسب﴾ وعلى هذا التفسير يكون الاكتسابي اعم من الاستدلالى فهذا يكون من قبيل حمل العام على الخاص فيكون تفسير الاكتسابي بهذا التفسير اشارة الى شمول الاكتسابي للنظري وللأقسام الاربعة من الأقسام السبعة وهي ماعدى البدهي الاول والفطري والوجداني والضروري يكون شاملاً لهذه الثلاثة المذكورة فمن هذا يعلم ان الشارح حمل عبارة المصنف على الاصطلاح الخامس ولكن بالتفسير الاول للاختيار وقد قال العلامة الفرهارى ان في هذا الحمل تكلف ولعل يكون وجه التكلف هو ان الشارح قال فيما سبق من غير احتياج الى تفكر فعلى هذا المناسب للشارح ان يفسر الاكتسابي ههنا بانه هو ما لا يكون محتاجاً الى تفكر فكلام الشارح لا يخلو عن التخليط ولكن ان ماقاله الفاضل الكندهارى من ان

هذا تخليط فاحش لا ينبغي صدور هذا الكلام في حق العلامة التفتازاني فهذا سوء ادب صدر من الفاضل الكندهاري والعجب كل العجب انه كيف يجترء على مثل هذا في حق العلماء الاعلام الى المشتكى.

**قوله** ﴿وهو مباشرة الاسباب بالاختيار﴾ (فان قيل) ان ذكر بالاختيار بعد ذكر المباشرة مستدرک وذلك لان المباشرة عبارة عن الكسب وهو لا يكون بالاختيار فالاختيار مأخوذ في مفهوم المباشرة ، واجاب عنه المحشى بان هذا تصريح بما علم ضمناً لان فهم الاختيار من المباشرة بطريق الضمنية ولا شك ان التصريح بما علم ضمناً لا يعد من قبيل الاستدراك (فان قيل) فعلى هذا التفسير للاكتسابي يلزم ان يكون التصديق بقولنا الكل اعظم من الجزء ايضاً اكتسابياً لانه ايضاً يتوقف على اسباب اختيارية كتصور الطرفين والتوجه ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان المراد من الاسباب الاختيارية ما سوى تصور الطرفين والتوجه فلا يكون التصديق بذلك القول داخلاً في الاكتسابي بل يكون داخلاً في الضروري .

**قوله** ﴿ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً﴾ (فان قيل) ان تعريف الضروري لا يكون مانعاً عن دخول الغير وذلك لانه يدخل فيه العلم بكنهه الواجب لان هذا العلم ايضاً لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان العلم بكنهه الواجب تعالى محال ، اجاب عنه العلامة الخيالي بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من كلمة ما في هذا التعريف مطلق العلم سواء كان حاصلًا او لا يكون حاصلًا وليس كذلك بل المراد من كلمة ما هو العلم الحاصل ولا شك ان العلم بكنهه الواجب تعالى لا يكون حاصلًا فلا يدخل في هذا التعريف العلم بكنهه الواجب تعالى ثم ورد على هذا الجواب بان كلمة ما من الفاظ العموم فينبغي ان تترك على العموم فلا يصح ارادة العلم الحاصل منها ، فاجاب العلامة الخيالي بان هذا انما كان وارداً لو كان هذه الارادة بدون القرينة وليس كذلك بل هذه الارادة انما هي بواسطة القرينة وتلك القرينة هي ان الضروري قسم من اقسام العلم الحادث والحادث هو الحاصل وانما يترك العام على العموم ولا يخصص اذا لم توجد القرينة ثم ان المحشى اعترض على العلامة الخيالي بوجوه ثلاثة : الاول : ان تقيد العلم بالحاصل لا يصح لان الحصول معتبر في ماهية العلم وما لا يكون حاصلًا لا يقال له علمًا الا بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة ، والوجه الثاني : هو ان مثل هذه القرينة في باب التعريفات غير مقبولة ، والثالث : ان جعل الضروري من اقسام العلم الحادث لا يصح لان الضروري

بمعنى ما لا يتوقف على النظر يشمل علم الواجب تعالى ايضاً وهو قديم ثم ان المحشى اجاب عن الوجه الثالث بان التقابل بين النظرى والضرورى تقابل العدم والملكة ولا شك ان النظرى حادث فلا بد من ان يجعل الضرورى ايضاً حادثاً فصح جعله من اقسام العلم الحادث واقول فى الجواب عن الوجه الاول ان اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما هو على مذهب الفلاسفة فانهم يقولون ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة واما عند اهل الكلام فلا يكون الحصول معتبراً فى ماهية العلم فيصح تقيده بالحاصل ، او قول فى الجواب عن الوجه الثانى انه لا وجه لعدم قبول مثل هذه القرينة فى باب التعريفات .

**قوله** ﴿فمن ههنا جعل بعضهم﴾ اعلم ان جعل البعض الاول مبنى على التفسير الاول للضرورى ولا شك ان على هذا التفسير لا يمكن ان يكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً لان حصول هذا العلم انما يكون بالاختيار بان تجعله مقدوراً للمخلوق والمأخوذ فى التفسير الاول للضرورى هو ان لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق واذا لم يكن من قبيل الضرورى يكون من قبيل الاكتسابى وهو ما يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق ولا شك ان العلم الحاصل بالحواس كذلك وجعل البعض الثانى مبنى على التفسير الثانى للضرورى وهو ما يحصل بدون فكر ونظر فى الدليل ولا شك ان العلم الحاصل بالحواس يكون حاصلاً بدون فكر ونظر فيكون داخلاً فى الضرورى دون مقابلة وهو الاستدلالى لانه عبارة عما حصل بالفكر والنظر فى الدليل ولا كش ان العلم الحاصل بالحواس لا يكون كذلك .

**قوله** ﴿فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية﴾ لابد اولاً من بيان وجه التناقض وثانياً من بيان دفع ذلك التناقض فالعلامة الخيالى بين وجه التناقض هكذا بان صاحب البداية قسم اولاً العلم الى قسمين الاول الضرورى والثانى الاكتسابى فهذا هو التقسيم الاول ففيه جعل الضرورى مقابلاً للاكتسابى وقسيماً له ولا شك ان قسم الشئ يكون ضدّاً لذلك الشئ ومقابلاً له وقسم ثانياً قسم الاكتسابى الى قسمين الضرورى والاستدلالى وذلك لان العلم الحاصل من نظر العقل قسم من الاكتسابى لان العقل من اسباب العلم الاكتسابى وصاحب البداية قسم العلم الحاصل من نظر العقل الى قسمين : القسم الاول هو العلم الضرورى ، والقسم الثانى هو القسم الاستدلالى فيكون الضرورى قسماً للاكتسابى ايضاً وذلك لان قسم القسم للشئ قسم لذلك الشئ فاذا كان الضرورى قسماً للعلم الحاصل



بنظر العقل كان هو قسمًا للاكتسابي أيضًا فلزم من التقسيم الاول كون الضروري قسمًا للاكتسابي ولزم من التقسيم الثاني كون الضروري قسمًا للاكتسابي وما هذا الاتدافع وتناقض وبين المحشى احمد جند وجه التناقض هكذا ان الاستدلالي اخص من الاكتسابي وهو ظاهر لان الاستدلالي قسم من العلم الحاصل بنظر العقل وهو قسم للاكتسابي ولا شك ان قسم قسم الشيء يكون اخص من ذلك الشيء واذا كان بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق يكون بين نقيضهما أيضًا نسبة العموم والخصوص المطلق ولكن بعكس العينين اى بان يكون نقيض الاستدلالي اعم مطلقًا ونقيض الاكتسابي هو الضروري في التقسيم الاول ونقيض الاستدلالي هو الضروري في التقسيم الثاني فيكون الضروري المذكور في التقسيم الاول اخص مطلقًا من الضروري المذكور في التقسيم الثاني ثم ان الضروري المذكور في التقسيم الثاني قسم من الاكتسابي وذلك لان هذا الضروري قسم للعلم الحاصل بنظر العقل وهو قسم للاكتسابي فيكون ذلك الضروري أيضًا قسمًا للاكتسابي وذلك لان قسم قسم الشيء قسم لذلك الشيء واذا كان هذا الضروري قسمًا للاكتسابي فلا بد ان يكون الضروري المذكور في التقسيم الاول أيضًا قسمًا للاكتسابي وذلك لان الضروري المذكور في التقسيم الثاني اعم من الضروري المذكور في التقسيم الاول ولا شك انه اذا كان الاعم قسمًا للشيء فلامحالة يكون الاخص أيضًا قسمًا لذلك الشيء مع ان الضروري المذكور في التقسيم الاول قسم للاكتسابي ومقابل له وصار الآن قسمًا منه وما هذا الاتناقض وتدافع ثم نذكر وجه دفع التناقض فحاصله ان هذا انما كان واردًا لو كان الضروري بمعنى واحد وليس كذلك بل له معنيان فالضروري القسم مغاير عن الضروري الذى هو قسم فلم يكن الشيء الواحد بالنسبة الى العلم الاكتسابي قسمًا له وقسمًا منه بل القسم شيء والقسم شيء مغاير عن الشيء الاول فاندفع التدافع والتناقض ثم ان بهذا انما يدفع التناقض بالوجه الذى ذكره العلامة الخيالى فقط ولا يدفع به التناقض بالوجه الذى ذكره المحشى احمد جند بل ما ذكره المحشى احمد جند فى الحقيقة اعتراض على دفع التناقض بان التناقض لا يدفع بهذا الوجه من الدفع ثم ان العلامة الخيالى اعترض على الشارح اولًا وثانيًا اما حاصل اعتراضه اولًا: فهو اننا لانسلم وجود التناقض فى كلام صاحب البداية وذلك لان العلم الاكتسابي هو ما يكون حاصلًا بالاسباب المباشرة والمراد من السبب المباشر هو الذى يحصل به الشيء بالاختيار دون الاضطرار وما

يكون حاصلًا بالسبب الغير المباشر اى بان يكون ذلك السبب اضطراريًا فلا يكون علمًا اكتسابيًا ثم ان صاحب البداية قسم مطلق السبب اى سواء كان مباشرًا او غير مباشر الى اسباب ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالعقل سبب مطلق يعم الاختيارى والاضطرارى ولا يكون مختصًا بالاختيارى فالعلم الحاصل بنظر العقل لا يكون مختصًا بالاكْتسابى بل هو اعم من وجه من الاكتسابى ثم ان صاحب البداية قسم هذا العلم الحاصل من نظر العقل الى قسمين اى الضرورى والاستدلالي ولا يلزم من هذا ان يكون الضرورى قسمًا للاكتسابى لان بينهما العموم والخصوص من وجه فهذا الاعتراض منعى حيث منع فيه انقسام السبب المباشر الى اسباب ثلاثة بان المقسم الى هذه الثلاثة انما هو مطلق السبب اعم من ان يكون اختياريًا و اضطراريًا واما اعتراضه الثانى فهو تسليمى لوجود تسليم ان المقسم الى اسباب ثلاثة هو السبب المباشر اى بان يكون اختياريًا فحاصل اعتراضه الثانى هو ان الاكتسابى هو العلم الذى يكون حاصلًا بالاسباب المباشرة ثم سلمنا ان السبب المباشر منقسم الى ثلاثة من الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ولكن يجوز ان يكون بين المقسم والقسم نسبة العموم والخصوص من وجه فالقسم ههنا هو السبب المباشر والقسم هو العقل سواء كان مباشرًا او لا يكون مباشرًا فالنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه فمادة الاجتماع هو العقل اذا كان مباشرًا ومادة الافتراق من جانب المقسم الحواس والخبر الصادق ومادة الافتراق من جانب القسم هو العقل اذا كان سببًا غير مباشر بان يكون سببًا للعلم بالاضطرار ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل لا يكون حينئذٍ قسمًا من الاكتسابى لان العقل مطلق من ان يكون مباشرًا بل المراد منه اعم من ان يكون سببًا بالاختيار او يكون سببًا بالاضطرار واذا لم يكن العلم الحاصل بنظر العقل اكتسابيًا لم يكن الضرورى الذى هو قسم من العلم الحاصل بنظر العقل ايضًا اكتسابيًا اى قسمًا منه ، وأجيب عن اعتراض العلامة الخيالى اولاً وثانيًا بان ما قاله الشارح من وجود التناقض فى كلام صاحب البداية انما هو مبنى على الظاهر ولا شك ان التناقض لازم بحسب الظاهر وان لم يكن لازمًا بحسب النظر الدقيق .

**قوله** ﴿والحاصل من نظر العقل﴾ (فان قيل) لا يصح تقسيم العلم الحاصل من نظر العقل

الى قسمين لان العلم الحاصل من نظر العقل يكون استدلاليًا ولا يوجد فيه الضرورى لان الضرورى هو العلم الذى لا يكون فيه الاحتياج الى نظر (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد

من نظر العقل معناه الاصطلاحي وهو ترتيب الامور المعلومة لتأدى الى المجهول وليس كذلك بل المراد منه معناه اللغوي وهو توجه العقل ولاشك ان الحاصل بتوجه العقل يعم الضروري والاستدلالي ولا يكون مختصاً بالاستدلالي فيصح التقسيم الى هذين القسمين.

**قوله** ﴿والالهام﴾ غرض المصنف الجواب عن الاعتراض الوارد على حصر الاسباب في الثلاثة من الحواس والخبر الصادق ونظر العقل بان حصر الاسباب في هذه الثلاثة باطل لوجود سبب رابع للعلم وهو الهام فانه ايضاً من اسباب العلم، وحاصل جوابه لانسلم ان الهام من اسباب العلم فلا يطل به حصر اسباب العلم في الثلاثة.

**قوله** ﴿المفسر بالقاء معنى﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان الهام قد يطلق على القاء معنى سواء كان بطريق الفيض او كان بطريق الاستفاضة ولاشك انه اذا كان بطريق الاستفاضة يكون سبباً للعلم ويكون راجعاً الى نظر العقل، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان الهام مراداً بذلك التفسير وليس كذلك بل هو بمعنى القاء معنى في القلب بطريق الفيض ولاشك انه بهذا المعنى لا يكون راجعاً الى العقل وكذا لا يكون من اسباب العلم (فان قيل) ان تخصيص الهام بالمعنى لا يصح لان الهام كما يكون للمعنى فكذلك يكون للالفاظ ايضاً، واجاب عنه المحشى بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من المعنى ما يقابل اللفظ وليس كذلك بل المراد من المعنى هو ما يقابل المحسوس اي بان لا يكون من المحسوسات فهو يشمل الالفاظ ايضاً وايضاً يمكن ان يجعل قوله المفسر بالقاء - الخ - جواباً عن سؤال آخر وهو ان الهام عبارة عن الاعلام وهو التنبيه بانزال الكتب ولاشك ان الهام بهذا المعنى من اسباب، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الهام ذلك المعنى وليس كذلك بل المراد من الهام هو اللقاء بطريق الفيض ولاشك انه ليس من اسباب العلم (فان قيل) اذا كان الهام بمعنى المذكور في الاعتراض من اسباب العلم فيبطل به حصر اسباب العلم في الثلاثة (قلنا) لانسلم ان به يطل الحصر المذكور لان الهام بذلك المعنى داخل في الخبر الصادق ولا يكون سبباً رابعاً مغايراً عن هذه الاسباب الثلاثة (فان قيل) من ذكر قيد آخر في الهام وهو الخبر يخرج الوسوسة لانها ايضاً القاء معنى في القلب واما ذكر الفيض فلا يخرج به الوسوسة لانه يعم الخير والشر ولا يكون مختصاً بالخير، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان من يقول ان الفيض يعم الخير والشر فكأنه لم يتتبع استعمال العرب فانه في استعمالهم مختص

بالخبر ولا يكون شاملاً للشر.

**قوله** ﴿عند اهل الحق﴾ اى اهل السنة والجماعة واهل الحق فى هذه المسئلة خلافاً لبعض الصوفية والشيعة فانهم يقولون بكون الالهام من اسباب العلم فنذكر اولاً دلائل اهل الحق ثم نذكر دلائل المخالفين مع الاجوبة عن دلائلهم فاستدل اهل الحق على ان الالهام لا يكون من اسباب العلم بوجوه ثلاثة: الاول: قوله تعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) وطريق الاستلال هو ان الواجب تعالى الزم الكافر الكذب بسبب عجزهم عن الاتيان بالبرهان فلو كان الالهام حجة لمثبت عجزهم لانه يمكنهم دعوى الالهام فثبت ان الالهام لا يكون حجة، والثانى ان الواقع فى القلب قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان وقد يكون من وسوسة النفس ولا يمكن التميز بين هذه الثلاثة والدليل على انه قد يكون من الشيطان قوله تعالى (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ) والدليل على انه قد يكون من وسوسة النفس قوله تعالى (وَنَعْلَمُ مَا تُوسِسُ بِهِ نَفْسُهُ) ، والثالث قوله عليه الصلوة والسلام (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) وطريق الاستدلال به هو انه يعلم من هذا الحديث ان رأى بدون الاستدلال مذموم واما الدلائل من جانب المخالفين فهي ان المخالفين استدلو على كون الالهام سبباً للعلم مثل الاسباب الثلاثة بوجه ستة :

الوجه الاول: قوله تعالى (فَالْهَمُّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) ، والجواب عنه: ان هذا الدليل انما كان صحيحاً لو كان المراد من الالهام معناه المتنازع فيه وليس كذلك بل المراد منه فى هذه الآية هو الاعلام بارسال الرسل وانزال الكتب فلا يكون هذا ممانحن فيه .

والوجه الثانى: قوله تعالى (وَأَوْخَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) ، وطريق الاستدلال به هو ان المراد من هذا الوحي هو الالهام لان الوحي مختص بالانبياء عليهم السلام فاذا عرفت النحل المصالح بالالهام فالؤمنو اولى بان يعرف مصالحه بالالهام لان الله تعالى شرح صدره بنوره (قلنا) فرق بين المؤمن وبين النحل فان ما ألهم الى النحل فهي تعلم ان هذا من الله تعالى واما المؤمن فلا يعلم ان ما القى اليه هل هو من الله تعالى او من الشيطان .

والوجه الثالث: قوله تعالى (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ) وطريق الاستدلال بهذه الآية هو ان المراد من النور هو نور الالهام فعلم انه من اسباب العلم ، والجواب عنه ان المراد من النور هو نور الاستدلال بالبراهين الهقة فيكون مفاده ان المؤمن

شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحققة .

والوجه الرابع : قوله عليه الصلوة والسلام ( اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ) وطريق الاستدلال هو ان المراد من نور الله هو الهامه تعالى اليه ، والجواب ان لاننكر حصول العلم لصاحب الالهام ولكن لانجعله حجة ملزمة على الغير وهذا الحديث انما يدل على ثبوت العلم له بواسطة الالهام ولا يدل على ان ذلك العلم الحاصل من الالهام صحة على الغير .

والوجه الخامس : هو ان ابضة رضى الله تعالى سأل عن النبي ﷺ عن البر والاثم فقال ﷺ (ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس) وطريق الاستدلال بهذا الحديث هو انه جعل في هذا الحديث شهادة القلب يكون الالهام ، والجواب عنه اولاً : بان هذا انما هو فى الامور التى يكون المستفتى اعرف بها من المفتى ككون الشيء ملكاً له او غير ملك ، والجواب ثانياً ان المقصود من هذا الحديث هو الامر بان يعمل باجتهاده ، ودليله لانه قد تقرر عند اصحاب اصول الفقه ان اجتهاد المجتهد يجب عليه ان يقدمه على اجتهاد غيره .

والوجه السادس : ان عمر رضى الله تعالى عنه كان صاحب الهام ، والجواب عنه بان ثبوت هذه الكرامة نسلم واما كون الهامه حجة على الغير فممنوع وهذا الحديث انما يدل على الاول دون الثانى ومطلوبكم انما كان ثابتاً لو كان هذا دالاً على الثانى وليس كذلك .

**قوله** ﴿وكان الاولى ان يقول﴾ وجه الاولوية هو انه لما ذكر المعرفة مكان العلم فكان فى المعرفة احتمال ان يكون مبيناً عن العلم او يكون اخص منه وعلى كل واحد من الاحتمالين لا يلزم من عدم كون الالهام سبباً للمعرفة عدم كونه سبباً للعلم لان نفى المبين لا يستلزم نفى المبين الآخر وكذا نفى الخاص لا يستلزم نفى العام او يقال فى وجه الاولوية ان الكلام انما هو فى اسباب العلم لافى اسباب المعرفة فالمناسب مع ما سبق هو ذكر العلم دون المعرفة .

**قوله** ﴿الا انه حاول التنبيه﴾ هذا جواب عن الاعتراض الذى ذكره بقوله وكان الاولى - الخ - وحاصله ان الوجه لذلك المعرفة دون العلم هو ان المصنف قصد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة شيء واحد ولا فرق بينهما وليس مذهبا للفرق فانه مذهب البعض فالفرق عند البعض بوجهين فكل واحد من هذين الوجهين اصطلاح مستقل فالوجه الاول هو ان العلم مختص بالمركبات والمعرفة مختص بالبسائط ، والثانى ان العلم مختص بالكليات والمعرفة

مختص بالجزئيات ثم ان الاصطلاح الاول منسوب الى علماء العربية والاصطلاح الثانى منسوب الى الحكماء فهذان الاصطلاحان مذكوران فى الشرح والعلامة الفهرارى زاد على هذين الاصطلاحين اصطلاحات ستة اكرى : الاول من تلك الاصطلاحات هو ان المعرفة ادراك مسبوق بالعدم بخلاف العلم فانه اعم فلذا يقال للواجب تعالى العالم ولا يمكن ان يقال له العارف ، والثانى ان المعرفة عبارة عن ادراك الشئ بتدبر وتفكر بخلاف العلم فانه اعم فلا يجوز استعمال المعرفة فى البدهيات لعدم وجود التفكير والتدبر فيها وهذا الاصطلاح ذكره الامام الراغب الاصفهانى فى كتابه الذريعة الى مكارم الشريعة ، والثالث ان المعرفة عبارة عن ادراك الجزئيات من دليل والعلم ادراك الكليات وهذا الاصطلاح مغاير عما ذكره الشارح لوجود التقيد ههنا بقيد الدليل بخلاف ما ذكره الشارح وهذا الاصطلاح ذكره صدر الشريعة ، والرابع هو ما ذكره ابو القاسم السمرقندى الحكيم وهو ان المعرفة عبارة عن ادراك الشئ بصورة وعلاماته والعلم عبارة عن ادراك الشئ بحقيقته ، والخامس ان العلم يستعمل فى التصديقات والمعرفة يستعمل فى التصورات ، والسادس ان المعرفة عبارة عن الادراك الثانى من الادراكين تخل بينهما عدم بخلاف العلم فانه اعم.

**قوله** ﴿الا ان تخصيص الصحة﴾ هذا اعتراض على المصنف حاصله انه لا وجه لذكر الصحة وتخصيصه لانه يوهم ان الالهام لا يكون سبباً لمعرفة صحة الشئ ويكون سبباً لمعرفة فساد الشئ مع انه باطل لانه كما لا يكون سبباً لمعرفة صحة الشئ فكذلك لا يكون سبباً لمعرفة فساد الشئ ، واجاب عنه البعض بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الصحة ما يكون مقابلاً للفساد وليس كذلك بل المراد من الصحة الثبوت فانه يأتى بمعنى الثبوت ايضاً كما وقع فى قول الشاعر :

صح عند الناس انى عاشق      غير ان لم يعرفوا عشقى بمن

فان معناه ثبت عند الناس انى عاشق ، واجاب عنه البعض الآخر بان المراد من الشئ هو الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى الصحة مطابقة الحكم للواقع ومعرفة صحة هذا الحكم هو التصديق.

**قوله** ﴿ثم الظاهر انه اراد﴾ جواب سؤال مقدر وهو اننا لانسلم ان الالهام لا يكون سبباً للعلم بل يحصل بالالهام علم لصاحبه ، وحاصل جوابه هو ان المراد من عدم كون الالهام سبباً

للعلم هو انه لا يكون سبباً للعلم بحيث يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير وليس المراد انه لا يحصل به العلم لصاحبه بل يحصل به ذلك.

**قوله** ﴿نحو قوله عليه الصلوة والسلام (الهمنى ربى)﴾ قال العلامة الفرهارى وفيه نظر لان الهام الانبياء وحى خارج عن البحث وانما الكلام فى الهام غير الانبياء عليهم الصلوة والسلام ، اقول فالصواب هى النسخة التى لم يوجد فيها هذا الحديث .

**قوله** ﴿واما خبر الواحد العد﴾ جواب سؤال مقدرو هو ان حصر الاسباب للعلم فى الثلاثة باطل لان خبر الواحد العدل وكذا تقليد المجتهد يفيدان العلم ايضاً فيكون اسباب العلم خمسة لا ثلاثة ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من العلم بمعنى عام شامل للظن والتقليد ايضاً وليس كذلك بل المراد من العلم هو اليقين وخبر الواحد العدل انما يفيد الظن وتقليد المجتهد انما يفيد الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال.

**قوله** ﴿فكانه اراد بالعلم﴾ (فان قيل) ان تعريف العلم فيما سبق بقوله صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ينافى هذه الارادة لان العلم بذلك التعريف يعم اليقين وغيره كما قال الشارح هناك والتصديقات اليقينية وغير اليقينية - الخ - (قلنا) ان ما قاله الشارح هناك اولاً فانه قد رده ثانياً حيث قال لكن ينبغي ان يخمل التجلى المذكور فى تعريف العلم على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن فلا يكون التعريف المذكور هناك منافياً مع هذه الارادة (فان قيل) ان المنافات متحقق مع ذلك الرد من الشارح وذلك لانه قال هناك الذى لا يشمل الظن فيكون مراده ان المراد من العلم هو ما لا يكون شاملاً للظن فقط ولم ينتف هناك شموله للتقليد بل الظاهر من كلامه هناك هو ان العلم يكون شاملاً للتقليد فالارادة ههنا بان المراد من العلم ما لا يشمل الظن والتقليد جميعاً تكون منافية مع كلامه هناك (قلنا) هذا انما كان وارداً لو لم يكن التقليد داخل فى الظن وليس كذلك بل هو داخل فى الظن لانه هو الظن الغالب فالمراد من الظن هناك هو ما يشمل التقليد فلا يكون المنافات لازماً ومتحققاً (فان قيل) ان كلمة كانه انما تستعمل فى مقام عدم الجزم فالاولى ان يقال بان العلم عندهم مقابل الظن واطلاقه على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف والعقل لان هذا الامر جزمى مقطوع به فلا يصح استعمال الفاظ الشك فيه (قلنا) ان كلمة كان ههنا للتحقيق دون الشك لان هذه الكلمة كثيراً ما تستعمل فى مقام الجزم ايضاً.



**قوله** ﴿والعالم﴾ قال عصام الدين ان هذا القول من المصنف تفريع على امور ثلاثة مذكورة فيما سبق الامر الاول هو ان حقائق الاشياء ثابتة ، والامر الثانى هو ان العلم بحقائق الاشياء متحقق ، والثالث ان العقل بسبب النظر فى الدليل سبب للعلم اذ لو انتفى اخذ هذه الامور الثلاثة لم يصح الحكم بحدوث العالم وكذا لم يصح الاستدلال على حدوث العالم اقول اما التوقف على الامر الاول فلان الحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والشيء المعلوم اذا لم يوجد لا يقال له الحادث لان الحادث اسم الموجود الذى يكون وجوده بعد العدم فلو لم يوجد حقائق الاشياء لا يمكن ان يقال للعالم حادث لان العالم عبارة عن الاشياء التى سوى الله تعالى واما التوقف على العلم بحقائق الاشياء فلان الحكم على شىء لا يمكن الا بعد العلم بذلك الشىء لان الحكم على المجهول المطلق محال غير ممكن واما التوقف على كون العقل سبباً للعلم فلانه لا يمكن الاستدلال بدون ذلك وهو ظاهر.

**قوله** ﴿اى ماسوى الله تعالى﴾ (فان قيل) ان كلمة ما تعم الاجناس والانواع والاشخاص فيلزم ان يصح اطلاق العالم على الشخص ايضاً بان يقال زيد عالم مع ان العالم انما يطلق على الاجناس فقط وكذا يلزم ان يطلق على الانواع ايضاً بان يقال الانسان عالم مع انه لا يطلق على الانواع ، واجاب عنه المحشى بان كلمة ما الموصولة وان تعم الاجناس والانواع والاشخاص ولكن المراد منها فى هذا التعريف الاجناس بقريئة مابعدة من قوله يقال عالم الاجناس - الخ - فلا يلزم ان يصح اطلاق العالم على الانواع والاشخاص.

**قوله** ﴿من الموجودات﴾ (فان قيل) لما كان العالم عبارة عن الاجناس فلا يصح بيان كلمة ما بالموجودات لان الموجودات فى الخارج انما هى الاشخاص دون الاجناس ، واجاب عنه المحشى بان الاجناس وان لم تكن موجودة بنفسها ولكنها موجودة باعتبار الاشخاص والافراد فاطلاق الموجودات على الاجناس انما هو باعتبار اشخاص هذه الاجناس وافرادها.

**قوله** ﴿مما يعلم به الصانع﴾ (فان قيل) ذكر هذا مستدرك فى التعريف لان التعريف قد تم بما سبق فلا حاجة الى ذكر هذا ، وأجيب عنه باجوبة الاول ان هذا انما كان وارداً لو كان هذا القول داخل فى التعريف وجزء منه وليس كذلك بل هو خارج عن اجزاء التعريف وانما اورده لبيان وجه تسمية العالم بهذا الاسم ، والثانى لان سلم ان ذكر ذلك مستدرك بل هو جزء من التعريف ولا بد من ذكره لتمام هذا التعريف وذلك لان العالم اسم لاجناس

الموجودات ولكن لا مطلقاً بل من حثّ انها مما يعلم به الصانع فعلى هذا لو لم يذكر فى التعريف هذا القول يلزم عدم تمامه ، والثالث ان هذا القول لاخراج صفات الواجب تعالى عن التعريف لانها وان كان ماسوى الله تعالى ولكن ليست مما يعلم به الصانع (فان قيل) لاجابة الى اخراج صفات الواجب تعالى بهذا القول لانها خارجة عن ذلك التعريف بقوله سوى الله لان صفات الواجب تعالى ليست غير الذات كما انها ليست عين الذات (قلنا) فى الجواب اولاً ان ذلك الاصطلاح انما هو لبعض المشائخ وليس بثابت عند جمهور المتكلمين فان عندهم صفات الواجب تعالى غير الذات بمعنى عدم الاتحاد فى المفهوم (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان ذلك الاصطلاح انما هو فى لفظ غير دون لفظ سوى هكذا ذكره الكفوى.

**قوله** ﴿يقال عالم الاجسام﴾ قال المحشى فيه اشارة الى ان العالم يطلق على الجنس يعنى ان المراد بما سوى الله تعالى الاجناس فلا يطلق العالم على الشخص فلا يقال عالم زيد فانه لا يكون عالماً بل من العالم وايضاً فيه اشارة الى ان العالم قدر مشترك بين الاجناس فيطلق على كل جنس وكذا على مجموع الاجناس (فان قيل) انه ينبغي ان يذكر عالم الجوهر مكان عالم الاجسام ليكون شاملاً للجواهر الفردة اى الاجزاء التى لا تنجزى فان المتكلم قائل بوجوده ، اجاب عنه عصام الدين انه لو قال كذلك للزم الاختصاص بالاجزاء التى لا تنجزى وذلك لان الجوهر فى عرفهم مختص بالجواهر الفرد ولا يكون شاملاً للجسم ثم اعترض عصام الدين على الشارح بانه لو قال عالم الاعيان مكان عالم الاجسام لكان انصب بقوله عالم الاعراض ، اقول وجه الانسبية هو ان المصنف قسم العالم الى الاعيان والاعراض ويمكن الجواب بانه ذكر الاجسام واراد منه الاعيان بطريق المجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام.

**قوله** ﴿وعالم النباتات﴾ قال المحشى ان الشارح جمع الاجسام والاعراض وافراد البواقي والمراد من البواقي النبات والحيوان فيعلم من كلام المحشى ان الشارح ذكر النبات بصيغة المفرد لا النباتات بصيغة الجمع مع ان المذكور فى كلام الشارح لفظ النباتات بصيغة الجمع فيمكن ان يكون كلام المحشى مبنياً على النسخة التى ذكر فيها النبات بصيغة المفرد دون النباتات بصيغة الجمع ثم ان المحشى ذكر وجه ايراد الجمع فى الاولين وايراد المفرد فى الآخرين بان ذلك لاجل رعاية لما هو المشهور فى السنتهم واطلاقاتهم فالمشهور فى السنتهم واطلاقاتهم هو انهم يوردون الاجسام والاعراض بصيغة الجمع ويذكرون النبات والحيوان

بصيغة المفرد ثم قال ان فيه نكتة أخرى وبين العلامة الفرهارى تلك النكتة بان الاولين يشتملان على اجناس مختلفة بخلاف الآخرين فان كل واحد منهما جنس واحد فلذا اورد صيغة الجمع فى الاولين واورد صيغة المفرد فى الآخرين .

**قوله** ﴿اى مخرج من العدم الى الوجود﴾ جواب سؤال مقدر وهوان حمل المحدث على العالم لا يصح لان المحدث انما هو الوجود لا الموجود والعالم موجود لا وجود وذلك لان الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبقاً بالعدم ولاشك ان هذا الكون من صفات الوجود لا من صفات الموجود فيكون المحدث هو الوجود دون الموجود ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الحدوث هذا المعنى وليس كذلك بل المراد منه الخروج من العدم الى الوجود ولاشك انه بهذا المعنى صفة الموجود لاصفة الوجود فيكون معنى المحدث هو المخرج من العدم الى الوجود ولاشك ان المحدث بهذا المعنى انما هو الموجود دون الوجود وهو ظاهر وهذا المعنيان للحدوث ذكرهما عصام الدين .

**قوله** ﴿بمعنى انه كان معدوماً﴾ يفهم من كلام عصام الدين ان هذا القول جواب عن سؤال مقدر وهوانه لا معنى للخروج من العدم الى الوجود لان العدم لا يكون محلاً لشيء حتى يخرج عنه ذلك الشيء الى الوجود ، وحاصل جوابه ان المراد من ذلك معناه المجاز وهوانه كان معدوماً فوجود هذا المعنى صحيح لا غبار عليه .

**قوله** ﴿نعم اطلقوا القول بحدوث﴾ جواب سؤال مقدر وهوان ما قلتم من ان الفلاسفة يقولون بقديم السماوات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع ينافى ماصر حوا به م ان ماسوى الله تعالى حادث ، وحاصل جوابه ان مرادهم بالحدوث هو المعنى الذى لا ينافى القدم والازلية بالزمان وذلك المعنى المراد لهم هو الاحتياج الى الغير ولاشك ان الاحتياج الى الغير لا ينافى القدم والازلية لجواز ان يكون الشيء محتاجاً الى الغير ومع ذلك يكون قديماً وازلياً .

**قوله** ﴿ثم اشار الى دليل حدوث العالم﴾ فقوله اذهوا عيان واعراض صغرى الدليل وقوله وكل منهما حادث كبرى الدليل فيقال ان العالم بجميع اجزائه حادث لانه اعيان واعراض وكل منهما حادث ينتج ان العالم حادث .

**قوله** ﴿لانه ان قام بذاته﴾ هذا دليل حصر العالم فى الاعيان والاعراض فيكون هذا

دليلاً لاثبات صغرى القياس، وحاصله ان العالم لا يخلو ان قام بذاته فعين والا فعرض اى ان لم يقيم بذاته بل بغيره فعرض، ثم يرد على قوله ان قام بذاته اعتراض وهو ان القيام بالشىء نسبة فهو يقتضى المنتسبين المتغايرين فلا يتصور قيام الشىء بذاته، وأجيب عنه ان المراد من القيام بذاته هو عدم القيام بالغير وانى ذكرت فى هذه العبارة فى كتابى البدر الكامل لحل المحصول والحاصل عشرين اعتراضات والجواب عنها فعليك بالرجوع الى الكتاب المذكور.

**قوله** ﴿ولم يتعرض له المصنف﴾ يعنى ان المصنف لم يتعرض لدليل اثبات الكبرى (فان قيل) كما ان المصنف لم يتعرض الى دليل اثبات الكبرى فكذلك لم يتعرض الى دليل اثبات الصغرى فينبغى للشارح ان يذكر الاعتذار عنه ايضاً، واجاب عنه الكفوى بانه يمكن ان يقال ان المصنف تعرض الى دليل اثبات الصغرى بقوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته.

**قوله** ﴿وهو مقصور على المسائل دون الدلائل﴾ (فان قيل) لانسلم ان كتابه مقصور على المسائل فان هذا القصر يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض فيها دليل بطوى الكبرى، واجاب عنه عصام الدين ان هذا القصر ادعائى لا لحاق النادر بالمعدوم وحاصله ان هذا قليل ونادر وهو ملحق بالمعدوم فكأنه لم يتعرض له.

**قوله** ﴿فالاعيان﴾ (فان قيل) ينبغى ان يذكر العين دون الاعيان لان الجمع يدل على الافراد والتعريف انما يكون للماهية دون الافراد والبدال على الماهية هو العين لا الاعيان، واجاب عنه عصام الدين بان اللام للجنس فيبطل به الجمعية ويكون المراد عنه جنس العين.

**قوله** ﴿اى ممكن﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان هذا التعريف لا يكون مانعاً عن دخول يدخل فيه الواجب وذلك لان الواجب ايضاً شىء له قيام بذاته، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان كلمة ما عبارة عن مطلق الشىء وليس كذلك بل المراد منها الممكن فيخرج الواجب عن تعريف العين.

**قوله** ﴿بقريئة جعله﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان كلمة ما من الفاظ العموم فارادة الخاص منه وهو الممكن لا جعله من وجود القريئة فماهى، وحاصل جوابه نسلم انه لا بد لتلك الارادة من وجود القريئة والقريئة ههنا موجودة وهى ان العين من اقسام العالم، واعتراض عليه عصام الدين بان هذا لا يمكن ان يكون قريئة على ذلك لان الممكن اعم من العالم لشموله

لصفات الواجب تعالى بخلاف العالم فانه لا يكون شاملاً لصفات الواجب تعالى وانما يكون هذا قرينة عليه لو كان بين العالم وبين الممكن مساوات وليس كذلك ، واجاب عنه الكفوى بان جعل العين من العالم الممكن يلزم معه الامكان فكون العين من اقسام العالم ملزوم والامكان لازم معه فجعله من اقسام العالم يدل على امكانه من قبيل دلالة الملزوم على اللازم فيصلح ذلك لان يكون قرينة وذكر عصام الدين توجيهين آخرين لاجراج الواجب عن تعريف العين : الاول هو ان يراد من كلمة جزء العالم ولاشك انه يخرج حينئذ عن تعريف العين الواجب لانه لا يكون جزء العالم بل هو خارج عن العالم ، والثاني هو ان يراد من كلمة المحدث بقرينة ماسبق فيكون المعنى ان العين عبارة عن المحدث الذي له قيام بذاته ولاشك ان الواجب لا يكون محدثاً بل قديم فيخرج عن تعريف العين (فانقيل) تعريف العين لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه المركب من الجوهر والعرض كالسرير اذا جعل مركباً من الخشبات ومن الهيئة السريرية فانه يصدق عليه انه ممكن له قيام بذاته (قلنا) المراد من كلمة ما الممكن ولكن المراد من الممكن هو ان يكون نوعاً واحداً وهو مركب من نوعين (فانقيل) لانسلم خروج الواجب عن تعريف العين وان اريد من كلمة ما الممكن وذلك لان الواجب تعالى داخل في الممكن لكونه ممكناً عاماً مقيداً بجانب الوجود بان لا يكون عدمه ضرورياً سواء كان وجوده ضرورياً او لا (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الامكان مطلق الامكان او الامكان العام وليس كذلك بل المراد منه هو الامكان الخاص ولاشك ان الواجب لا يكون من افراد الممكن الخاص فلا يكون داخل فيه (فانقيل) ما القرينة على ان المراد من الممكن هو الممكن الخاص ، اجاب عنه المحشى بان القرينة التي كانت قرينة للتقيد بالممكن فهي قرينة لتقيد الممكن بقيد الخاص ثم ان المحشى اعترض على القرينة التي ذكرها الشارح وجعلها قرينة على ان المراد من كلمة ما الممكن وهي جعل العين من اقسام العالم ، وحاصل اعتراضه باننا لانسلم ان جعله من اقسام العالم قرينة على كون العين من الممكنات ويكون المراد من كلمة ما في تعريف هو الممكن وذلك لانه يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه فيجوز ان يكون العين شاملاً للواجب وان لم يكن العالم شاملاً له ، وأجيب عنه لانسلم جواز ان يكون القسم اعم من المقسم بل ذلك انما هو في قيود الاقسام بان يجوز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم ولايجوز ذلك في الاقسام والعين قسم العالم لا انه قيد لقسم العالم حتى يجوز فيه ذلك .

**قوله** ﴿ومعنى قيامه بذاته﴾ قال عصام الدين المراد من التحيز بالذات هو ان يكون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك وليس المراد منه ان لا يكون تحيزه معلولاً بتحيز شيء آكر والالورد عليه الاعتراض وهو ان تحيز العين الذى هو كل معلول لتحيز اجزاء ذلك الكل كما ان الكل معلول للاجزاء فيلزم على هذا المعنى للتحيز بالذات ان يخرج تحيز العين الكل عن التحيز بالذات مع ان الامر ليس كذلك لان تحيزه ايضا تحيز بالذات ورد الكفوى على عصام الدين بوجهين : الاول ان ذلك الاعتراض غير وارد وان فسر التحيز بالذات بالتفسير الثانى وذلك لان تحيز الكل لا يكون تابعا لتحيزات الاجزاء حتى يكون معلولاً له بل تحيز الكل هو بعينه تحيزات الاجزاء والثانى ان الجزء لا يكون غير الكل فلا يمكن ان يقال ان تحيز الكل تابع لتحيز شيء آخر حتى يوجد هناك المعلولية (فان قيل) ما الوجه حيث خالف المتكلمون عن الحكماء فى تعريف القيام بالذات ولم يعرفوه بما عرفه به الحكماء ، اجاب عنه عصام الدين بان الوجه لتلك المخالفة هو ان المتكلمين يتحاشون ويحترزون عن اطلاق العرض على صفات الواجب تعالى فاذا عرفوا القيام بالذات بذلك وعرفوا القيام بالغير بان يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير خرج عن العرض صفات الواجب تعالى لانه لا يوجد فى صفات الواجب تعالى القيام بالغير بالمعنى الذى ذكره المتكلمون لان ذلك يقتضى ان يكون تحيز الواجب تعالى بالذات ويكون تحيز صفاته تعالى تابعا لتحيز الواجب تعالى وذلك باطل لان الواجب تعالى منزّه عن التحيز (فان قيل) ان صفات المجردات الحادثة من قبيل العرض وعلى ما ذكر المتكلمون من تعريف القيام بالذات وتعريف القيام بالغير يلزم خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض وذلك لانه لا يمكن ان يقال ان تحيز هذه الصفات تابعة لتحيز الموصوف وتحيز الموصوف بالذات لعدم وجود التحيز للمجردات الحادثة ، واجاب عنه عصام الدين بانه لا بأس بخروج صفات المجردات عن العرض لان المتكلمين لا يقولون بوجود المجردات الحادثة فاذا لم تكن مادة النقص موجودة فلا يرد الاعتراض ثم ان عصام الدين اعترض على المتأخرين من المتكلمين فانهم يعترفون بتجرد النفس الناطقة وكذا يعترفون بوجود المجردات الحادثة فيشكل عليهم تعريف العين لانه يخرج عنه العين المجرد كالنفس الناطقة لان المأخوذ فى تعريف العين هو القيام بالذات وفسروه بان لا يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير بل يكون متحيزا بالذات مع انه لا يوجد تحيز

للفنفس الناطقة لتجردها على مذهب هؤلاء المتأخرين وكذا يشكل تعريف العرض عليهم لانه يخرج عنه صفات المجردات الحادثة لان المأخوذ في تعريف العرض هو القيام بالغير وفسره بان يكون تحيزه تابعاً لتحيز الغير ويكون ذلك الغير متحيزاً بالذات ولاشك ان صفات المجردات الحادثة لاتكون متحيزة بواسطة المجردات الحادثة بان يكون تحيزها تابعاً لتحيزها لعدم وجود التحيز للمجردات ويمكن ان يجاب بان المذكور في تعريف العين المذكور في تعريف العرض ليس تعريفاً لهما بل هو بيان حكم كل واحد منهما ولايجب في حكم الشيء ان يكون شاملاً لجميع افراده بل يجوز ان يكون اخص من الشيء (فانقيل) تعريف الذى ذكره الحكماء لايكون مانعاً عن دخول الغير لانه يدخل فيه الصفات القديمة وهى صفات الواجب تعالى لان المأخوذ في تعريف العرض هو القيام بالغير وفسره بالاختصاص الذى يصير به احد الشئيين نعتاً والآخر منوعاً ولاشك ان القيام بالتفسير المذكور متحقق فى صفات الواجب تعالى ، اجاب عنه عصام الدين بان هذا الاعتراض غير وارد على الحكماء لان الشرط فى مادة النقص هو الوجود والتحقق والحكماء لايعترفون بوجود الصفات القديمة فانهم ينفون الصفات عن الواجب تعالى ، ويرد على جواب عصام الدين بان ما قلت من عدم اعتراف الحكماء على وجود الصفات القديمة لا يستقيم فانهم معترفون بوجود الصفات القديمة ولكن ينكرون عن زيادة تلك الصفات على ذات الواجب تعالى ، اقول ان مقصودهم من عينية الصفات مع ذات الواجب تعالى نفى الصفات فانهم يقولون فى بيان معنى العينية ان الاثر المرتب على الذات والصفة فينا يكون مرتباً على الذات فى الواجب تعالى ولاشك ان هذا نفى الصفات القديمة عن الواجب تعالى.

**قوله** ﴿ان يتحيز بنفسه﴾ (فانقيل) لانسلم ان العين يكون متحيزاً بنفسه بل يكون تحيزه بواسطة الغير وهو الجاعل فان جعل اذا اوجد العين اوجده فى الحيز فتحيزه يكون بواسطة الجاعل لانبفسه (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان المراد من قوله بنفسه نفى مطلق الواسطة سواء كان واسطه فى العروض او واسطه فى الثبوت وليس كذلك بل المراد منها هى الواسطة فى العروض بان يكون الحيز ثابتاً للواسطة حقيقة وللعين مجازاً ولاشك ان هذه الواسطة منتفية فى العين وانما الموجود فيه هى الواسطة فى الثبوت السفيرية المحضة.

**قوله** ﴿اى محله الذى يقومه﴾ (فانقيل) ان هذا التفسير للموضوع انما هو على



مذهب الفلاسفة لانهم يقولون ان المحل اعم من الموضوع لان المحل لا يخلو اما ان يكون محتاجاً الى الحال فالمحل الهیولی والحال الصورة فان الهیولی تحتاج الى الصورة في التقوم والوجود واما ان يكون الحال محتاجاً الى المحل بان يكون المحل مقوماً للحال ويكون محتاجاً الى ذلك المحل في التقوم والوجود فالمحل الموضوع والحال العرض فالموضوع عندهم هو المحل الذي يكون مقوماً للحال فينبغي للشارح ان لا يفسر الموضوع بهذا التفسير ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بوجهين الاول ان المراد من المحل معناه اللغوى وهو بالمعنى اللغوى يشمل المكان ايضاً الكوز للماء فهذا التوصيف انما هو لاجراخ مثل الكوز عن تعريف الموضوع ، والثاني ان المراد من المحل معناه الاصطلاحي ولكن ذكر ذلك الوصف لا يكون للاحتراز بل هو صفة كاشفة لاختذه في المعنى الاصطلاحي للموضوع ، وقال عصام الدين ان هذا التعريف للموضوع لو كان على مذهب الحكماء يكون ذكر ذلك القيد لاجراخ الهیولی لان المحل عندهم يعم الموضوع والهیولی ولو كان هذا التعريف على مذهب المتكلمين فهذا القيد انما هو لاجراخ المكان دون الهیولی لانهم لا يعترفون بوجود الهیولی فعند المتكلمين المحل هو الموضوع فقط فعندهم يكون الحال وهو العرض فقط عندهم محتاجاً الى المحل ولا يكون المحل محتاجاً الى الحال بخلاف مذهب الفلاسفة فان المحل عندهم على قسمين مستغن عن الحال وهو الموضوع ومحتاج الى الحال وهو الهیولی .

**قوله** ﴿ومعنى وجود العرض في الموضوع﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه ما الفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الجسم في الحيز حيث يجوز انتفاء الجسم عن الحيز ولا يجوز انتقال الرض عن الموضوع ، وحاصل جوابه هو ان الفرق بينهما هو ان وجود العرض في الموضوع عبارة عن ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع فيظهر من كلامه ان في العرض يكون الاتحاد موجوداً بين الوجود في نفسه للعرض وبين وجوده الرابطي وهو وجوده في الموضوع وقيامه به ووجود الجسم في الحيز عبارة عن ان يكون وجوده امر ووجوده في الحيز امر آخر يعنى يكون بين وجوديه مغايرة .

**قوله** ﴿ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع﴾ الظاهر من كلام الشارح هو ان بين الوجود في نفسه للعرض وبين وجوده في الموضوع اتحاد حقيقي فيرد عليه الاعتراض بوجوه ثلاثة الاول انه لانسلم ان بين هذين الوجودين للعرض اتحاد لانه يصح ان يقال وجد

العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء بين وجوده في نفسه وبين قيامه ووجوده في الموضوع تدل على المغايرة بين هذين الوجودين لان الفاء انما تدخل بين الامرين المتغايرين ، والثاني ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فاذا تغاير هذين الامكانين تغاير الثبوتين ايضاً لان المغايرة بين المضافين يكون بالمغايرة بين المضاف اليه لكل واحد من المضافين ، والثالث انه لو كان وجود العرض في نفسه مجرد قيام ذلك العرض بالغير لكان كل امر اعتباري قام بالغير عرضاً وهذه الوجوه الثلاثة للاعتراض ذكرها عصام الدين ، واجاب عنه هذه الوجوه الثلاثة للاعتراض الكفوى بان مراد الشارح من الاتحاد بين الوجودين هو الاتحاد في الاشارة الحسية وعدم التمايز فيها ولا يكون مراده الاتحاد الحقيقي بين الوجودين الا انه تسامح الشارح في العبارة ويدل على هذه الارادة كلام الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر فان هذا الكلام ينادى باعلى نداء بان مراد الشارح من الاتحاد هو الاتحاد في الاشارة الحسية.

**قوله** ﴿ولهذا يمتنع الانتقال عنه﴾ ان ابقى كلام الشارح على الظاهر يكون وجه الامتناع هو الاتحاد في الوجود بان وجوده في نفسه لما كان متحداً مع وجوده في المحل فاذا انتقل عن المحل انتفى وجوده في المحل واذا انتفى وجوده في المحل انتفى وجوده في نفسه لان انتفاء احد المتحدتين مستلزم لانتفاء المتحد الآخر وان اول كلامه بان مراده من الاتحاد هو الاتحاد في الاشارة الحسية يكون الوجه لامتناع انتقاله عن المحل هو ان المحل مقوم للعرض فاذا انتقل عن ذلك المحل فاما ان يقومه المحل الآخر او لا فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني يلزم ان لا يحتاج العرض في وجوده الى محله يقومه وايضاً ان تشخص العرض بالمحل فاذا انتقل عن المحل لا يكون باقياً بشخصه بل يصير شخصاً آخر غير الشخص الاول فلا يكون هذا انتقالاً لوجود التعدد.

**قوله** ﴿معنى قيام الشيء بذاته﴾ اعلم ان معنى القيام بالذات الذي ذكره الفلاسفة معنى واحداً في الواجب والممكن لان معنى القيام بالذات في كل واحد من الممكن والواجب هو الاستغناء عن المحل المقوم ولاجل ذلك عبر ههنا بالشيء حيث قال معنى قيام الشيء بذاته ليشمل الواجب والممكن بخلاف المتكلمين فان عندهم معنى القيام بالذات لا يكون

واحدًا في الواجب والممكن فان معنى القيام بالذات في الواجب هو الاستغناء عن المحل المقوم وفي الممكن هو ان يكون متحيزًا بالذات ولا يكون تحيزه تابعًا لتحيز شيء آخر بان يكون ذلك الشيء واسطة في العروض فيكون القيام بالذات مشتركًا لفظيًا بين الواجب والممكن لان وصفه لكل واحد من هذين المعنيين بوضع عليه واحدة واما عند الفلاسفة فهو مشترك معنوي وايضًا القيام بالغير الذي هو عديل ومقابل للقيام بالذات مشترك معنوي عند الفلاسفة بين صفات الواجب على تقدير زيادتها على ذات الواجب وباقي الاعراض لان معناه واحد وهو اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول نعتًا والثاني منعتًا واما عند المتكلمين فالقيام بالغير ايضا مشترك لفظي لان معناه متعدد فان معناه في صفات الواجب هو الاختصاص المذكور وفي باقي الاعراض هو التبعية في التحيز فما قال المحشي جند من قوله (وكذا الحال في علة تامة) خطأ من الكاتب والصواب هو وكذا الحال في عديله .

**قوله** ﴿اي ماله قيام بذاته من العالم﴾ قال عصام الدين ان في قوله ماله قيام بذاته اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان وهي وان كان جمعًا فيكون مؤنثًا باعتبار تأويله بالجماعة ولكن تذكيره باعتبار المعنى وهو ماله قيام بذاته فارجاع الضمير المذكور الى الاعيان انما هو باعتبار تذكير المعنى وليس مراد الشارح ان هذا الضمير راجع الى ماله قيام بذاته لان هذا تعريف للعين وهو خارج عن دليل حدوث العالم فلا يناسب ارجاع الضمير اليه ، وقال الناكث ان الاولى هورجوع هذا الضمير الى العين الذي في الاعيان ووجه الاولوية هو ان في الارجاع الى الاعيان وجود التكلف وهو اعتبار تذكيره باعتبار المعنى ، وقال عصام الدين ان في قوله من العالم اشارة الى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان فالتوجيه المذكور فيما سبق هو انه اريد من كلمة ما الممكن وهذا التوجيه المشار اليه ههنا هو ان يراد من كلمة ما جزء من العالم بان يقال الاعيان جزء من العالم يكون له قيام بذاته فيخرج الواجب على هذا التوجيه ايضا .

**قوله** ﴿وهو الجسم﴾ (فان قيل) الحصر في قوله وهو الجسم غير مستقيم وذلك لان العين المركب لا يكون منحصرًا في الجسم لجواز ان يكون العين مركبًا من مجردين فان هذا العين مركب ومع ذلك لا يكون جسمًا كما ان غير المركب يحتمل ان يكون مجردًا ولا يكون منحصرًا في الجوهر الفرد فكما قال هناك او غير مركب كالجوهر بدون الحصر ينبغي ان يقول ههنا اما مركب كالجسم بدون الحصر ، اجاب عنه عصام الدين بان اعتراف الكثير

بوجود المجرد الغير المركب جعل احتمال المجرد قوياً مستحقاً لان يلتفت اليه فلذا لم يذكر الحصر في العبارة الآتية بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف لم يلتفت المصنف الى هذا الاحتمال واورد الحصر ههنا ثم ان القول بكون المركب من جزئين جسماً كما ان المركب من زائد من الجزئين جسم انما هو مذهب الجمهور فانهم لا يعترفون بوجود الواسطة بين الجسم وبين الجوهر الفرد واما المذاهب المذكورة في كلام الشارح فهم معترفون بوجود الواسطة بين الجسم وبين الجوهر الفرد وهو ظاهر .

**قوله** ﴿وعند البعض لا بدله من ثلاثة﴾ قال عصام الدين نا لم نطلع على القائل الذي يقول بانه يكفي لوجد الجسم من اجزاء ثلاثة بانه من هو وقال المحشى البابر تى بان قائله بعض المعتزلة وبعض مشائخ الحنفية ، وقال المحشى كمال الدين بان قائله طائفة من متقدمين الفلاسفة ثم ان ماقاله المحشى قرء كمال في الحاشية فهو لا يكون تفصيلاً لهذا المذهب بل هو تفصيل مذهب صاحب المواقف واما ماقاله المحشى مجدد الدين فهو تفصيل لهذا المذهب ، فحاصل ماقاله المحشى قرء كمال هو انه لا بد لتحقيق الجسم من اجزاء اربعة فنفرض الجزء الاول وهو (أ) فى موضع ثم نفرض الجزء الثانى وهو (ب) بجانب (أ) متصلاً به ثم نفرض الجزء الثالث وهو (ج) بحذاء (ب) متصلاً به ثم نفرض الجزء الرابع وهو (د) فوق (ب) فعند ذلك يحصل ثلاثة ابعاد الاول مركب من (أ) و(ب) والثانى مركب من (ب) و(ج) والثالث مركب من (ب) و(د) فكل بعد مركب من جزئين و(ب) جزء مشترك بين الابعاد الثلاثة بخلاف الاجزاء الباقية فان (أ) مختص بالبعد الاول الذى هو بعد الطول ، و(ج) مختص بالبعد الثانى الذى هو بعد العرض و(د) مكتص بالبعد الثالث الذى هو بعد العمق فبعد العرض قطع بعد الطول وبعد العمق قطع البعدين فالحاصل من هذه الاجزاء الاربعة ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم فان الحاصل من هذا التقاطع الزوايا القائمة ، وحاصل ماقاله المحشى مجدد الدين هو ان الاجزاء الثلاثة تكفى لوجود الجسم ولا حاجة له الى جزء آخر فيوضع احد الاجزاء ثم يوضع الجزء الثانى بجانبه متصلاً به فيحصل من هذا البعد الطول ثم ان الجزء الثالث اذا وضع بجانب احد الجزئين متصلاً فيحصل العرض وان فرض وضع ذلك الجزء الثالث فوق الجزء المتصل به يحصل العمق فالجزء الثالث لما كان محصلاً للعرض باعتبار ومحصلاً للعمق باعتبار آخر اعتبر هو محصلاً للعرض والعمق كليهما .

**قوله** ﴿وعند البعض من ثمانية﴾ وهذا البعض هو ابو علي الجبائي فعنده يوضع الجزآن فيحصل الطول ثم يوضع الجزآن الآخران فيحصل العرض ثم يوضع الاجزاء الاربعة فوق هذه الاربعة فيحصل العمل وتكون تلك الابعاد متقاطعة على زوايا قوائم واعترض عليه بانه لا حاجة الى ثمانية اجزاء في حصول التقاطع بين الابعاد الثلاثة بل يكفي في ذلك وجود سبعة اجزاء بان يوضع اجزاء ثلاثة على سمط واحد فيحصل منها الطول ثم يوضع جزء واحد في جنب الجزء الوسطاني من احد الطرفين ويوضع جزء آخر في جنب الجزء الوسطاني من الطرف الآخر فيحصل العرض ثم يوضع فوق الجزء الوسطاني جزء آخر ويوضع جزء آخر تحت الجزء والوسطاني فيحصل العمق فتلك الابعاد الثلاثة تكون متقاطعة ويكون كل واحد من هذه الابعاد الثلاثة مركباً من ثلاثة اجزاء ويكون الجزء الوسطاني مشتركاً بين الابعاد الثلاثة بخلاف الاجزاء الباقية فيختص بكل واحد من الابعاد الثلاثة جزآن ، وايضاً اعترض عليه بانه لا حاجة الى وجود ثمانية اجزاء في حصول التقاطع بين الابعاد الثلاثة لانه يكفي لذلك اربعة اجزاء بان يوضع جزء ثم يوضع الجزء الآخر بجنبه فيحصل منهما الطول ثم يوضع جزء ثالث بجنب احد الجزئين متصلأ به فيحصل العرض ثم يوضع جزء رابع على الجزء الذي اتصل به الجزء الثالث فيحصل العمق وههنا مذهب آخر وهو مذهب العلاف وهو انه لابد من ستة اجزاء بان يوضع الاجزاء الثلاثة فيحصل منها الطول ثم يوضع جزء واحد في جنب الجزء الوسطاني من احد الطرفين ويوضع جزء آخر في جنب الجزء الوسطاني من الطرف الآخر فيحصل العرض ثم يوضع جزء آخر فوق الجزء الوسطاني فيحصل العمق فكل واحد من الطول والعرض يكون مركباً من جزئين فالجزء الوسطاني مشترك بين الابعاد الثلاثة والمختص بكل واحد من الطول والعرض الجزآن والمختص بالعمق جزء واحد ويكون كل واحد من الطول والعرض مركباً من اجزاء ثلاثة ويكون العمق مركباً من جزئين.

**قوله** ﴿وليس هذا نزاعاً لفظياً﴾ اعلم ان للنزاع اللفظي معنيان الاول ان يكون النزاع بعد الاتفاق على ان لهذا اللفظ معنى واحداً وبعد الاتفاق على وحدة معنى ذلك اللفظ يكون الاختلاف والنزاع واقعاً بان ذلك المعنى ما هو فذهب كل واحد من المنازعين الى طرف ومثال هذا النزاع كالنزع في الجسم فان الكل اتفقوا اولاً على ان للجسم معنى واحداً بحسب اللغة والايكون معناه متعدداً ثم بعد ذلك وقع الاختلاف بينهم فقال البعض وهم

الجمهور بان هذا المعنى لا يقتضى الابعدا بل يتحقق بدون وجود الابعاد فيكفى لحصول الجسم التركيب من الجزئين وقال البعض انه لا بد لتحقق هذا المعنى من وجود الابعاد فلا يكفي التركيب من الجزئين ثم انه وقع الاختلاف فى انه هل يجب التقاطع بين الابعاد الثلاثة ام لا ، فقال البعض لا يشترط وقال البعض الآخر يشترط ثم بعد اشتراط التقاطع وقع الاختلاف بانه جعل يكفى لذلك اقل من ثمانية اجزاء او لا بد من وجود ثمانية اجزاء والمعنى الثانى للنزاع هو ان يقع النزاع بدون الاتفاق على ان لهذا اللفظ فى اللغة معنى واحد ومثال كالنزاع بين اهل العربية واهل الميزان فى لفظ كلمة فان اهل العربية يقولون ان الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وهل الميزان يقولون ان الكلمة لفظ دل على معنى مقترن بزمان ففى المعنى الثانى للنزاع لا فائدة فيه واما المعنى الاول ففيه فائدة فما قال الشارح من ان هذا ليس نزاعا راجعا الى الاصطلاح هو النزاع بالمعنى الثانى لان النزاع بالمعنى الثانى يكون راجعا الى الاصطلاح واما النزاع اللفظى بالمعنى الاول فهو راجع الى اللغة وبعد بيان المعنيين للنزاع اللفظى وبيان الفرق بينهما ظهر انه لا منافات بين ما قاله الشارح من ان هذا النزاع لا يكون لفظيا راجعا الى الاصطلاح وبين ما قاله صاحب ..... قاله صاحب المواقف من ان هذا النزاع لفظى راجع الى اللغة ووجه عدم المنافات هو ان مراد الشارح من النزاع اللفظى هو النزاع اللفظى بالمعنى الثانى ومراد صاحب المواقف هو النزاع اللفظى بالمعنى الاولى لانه فلذا قال الشارح راجعا الى الاصطلاح وقال صاحب المواقف راجع الى اللغة.

**قوله** ﴿احتج الاولون﴾ المراد منهم جمهور المتكلمين فان مذهبهم ان مجرد التركيب كاف فى الجسم فعندهم الجسم ما يكون مركبا من جزئين فصاعدا ولا يكون عندهم بين الجسم وبين الجزء الذى لا يتجزى واسطة ثم ان حاصل دليلهم ظاهر لاحاجة الى بيانه ولكنه مردود بوجوه ثلاثة : الاول ان هذا الدليل انما كان تاما لو كان الوصف بالزيادة بعد حصول الجسم بنفس التركيب وليس كذلك لجواز ان يكون الوصف بالزيادة بعد تحقق الجسم بقدر معين من الاجزاء ، والثانى ان الاجزاء التى لا تتجزى لا تكون محسوسة فلا يعلم بالحس المساوات بين الجسمين حتى يحصل الزيادة فى وصف الجسمية بزيادة الجزء وكذا لا يعلم ذلك بالوزن والليل ، والثالث هو ما ذكره الشارح بقوله وفيه نظر وحاصله ان الاجسم الذى على وزن افعل مأخوذ من الجسمية وهو عبارة عن الضخامة وعظم المقدار وكلامنا

انما هو فى الجسم الذى اسم لا وصف ، والوجهان الاولان المذكوران فى كلام عصام الدين .  
**قوله** ﴿الذى هو اسم﴾ اعترض عليه عصام الدين بانه لافائدة فى ذكر قوله الذى هو اسم لان كون لفظ الجسم اسماً ظاهراً لاخفاء فيه ، اقول يمكن ان يجاب بان المقصود من ذلك هو التصريح بوجه النظر بان الوجه لهذا انظر هو كون الجسم اسماً ثم ان عصام الدين اعرض عن نظر الشارح بان الجسم كان فى الاصل وصفاً ثم نقل عن الوصفية وجعل اسماً ولاشك ان المعانى اللغوية تكون مرعية فى الالفاظ المنقولة فيصح ذلك الاحتجاج .

**قوله** ﴿يعنى العين الذى﴾ هذا تفسير للجوهر الفرد واعترض عليه عصام الدين بان المصنف قد فسر الجوهر الفرد بالجزء الذى لا يتجزى فبعد ذلك التفسير ينبغى للشارح ان يفسر الجزء الذى لا يتجزى دون الجوهر الفرد مع ان الشارح فسر الجوهر الفرد ثم اجاب عن هذا الاعتراض بجوابين : الاول : هو انما فعل الشارح كذلك للتنبيه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولى تفسير الجوهر اولاً بهذا التفسير ففيه تعريض على المصنف ، والوجه الثانى هو ان الشارح حمل قوله الجزء الذى لا يتجزى على الاسم الآخر للجور الفرد ورد الكفوى على هذا الوجه الثانى بان هذا الحمل لا يدفع المناسبة المذكورة لان المناسب حينئذ ايضا هو تفسير الجزء الذى لا يتجزى اى بان يذكر هذا التفسير بعده .

**قوله** ﴿لافعلا﴾ الانقسام اللفظى عبارة عما يؤدى الى الانفكاك الخارجى اى بان يكون موجبا للفك والفصل فى الخارج ويزول به الاتصال الحقيقى وهذا قد يكون بالقطع وهو يكون بنفوذ آلة وقد يكون بالكسر وهو ان يكون بالمصادمة الشديدة وقد يكون بالخرق ومعناه ظاهر .

**قوله** ﴿ولا وهماً ولا فرضاً﴾ اعلم ان الفرق بين القسمة الوهمية والقسمة الفرضية بوجهين الاول هو ان القسمة الوهمية تكون حسية جزئية على وضع مخصوص والقسمة الفرضية تكون عقلية كلية يعنى ان المقسم والاقسام فى القسمة الوهمية تكون جزئيات وان المقسم والاقسام فى القسمة الفرضية كليات ، الثانى ان الوهم قد يقف عن القسمة اما اولاً فلانه لا يدرك الامور الصغيرة جداً فلا يقدر على قسمتها ولا على قسمة شئ آخر اليها واما ثانياً فلانه قوة جسمانية لا تقدر على غير التناهى واما العقل فلا يقف عن القسمة وذلك لان



القسمة الفرعية انما هو بفرض العقل وفرضه بتعقل الكليات المشتملة على الامور الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية (فان قيل) ان فرض العقل يجرى فى المحالات والممكنات جميعاً فكيف لا يفرض العقل انقسام الجوهر الفرد فلا يصح ان يكون هذا محلاً لنزاع العقلاء (قلنا) للفرض معنى : الاول التقدير الذى هو معتبر فى مقدم الشرطية والثانى التجويز العقلى فالاول وان كان يجرى فى الممكنات والمحالات ولكن الثانى لا يجرى الا فى الممكنات فيجوز وجود الجوهر الذى لا يجوز العقل الانقسام فيه والمراد من الفرض هو المعنى الثانى فيصح ان يكون محلاً لنزاع العقلاء (فان قيل) المقصود من تعريف الجزء الذى لا يتجزى هو التميز عن الغير ويكفى لذلك التميز ذكر عدم الانقسام عقلاً فما الفائدة فى ذكر الانقسامات الباقية ، واجاب عنه المحشى باننا نسلم ان التميز حاصل بعدم الانقسام عقلاً ولكن ذكر البواقي للإشارة الى تمام الاقسام القسمة وانتفاء القسمة بالمرة (فان قيل) لانسلم ان الوهم قاسم فى القسمة الوهمية لانه انما يدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات مثل صداقة زيد وعداوة عمرو مثلاً واجزاء الجسم لا تكون من المعانى الجزئية بل هى من الاعيان المحسوسة بالبصر فاذا لم يكن الوهم مدرّكاً لاجزاء الجسم لا يكون قاسماً لجسم الى هذه الاجزاء ايضاً ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بان الوهم سلطان الحواس واما الحواس فهى آلات فهو يدرك جميع مدرّكات هذه الحواس بواسطتها فهو كما يدرك المعانى الجزئية فكذلك يدرك الاعيان المحسوسة بالبصر فاذا كان الوهم مدرّكاً لاجزاء الجسم صح ان يكون قاسم الجسم الى هذه الاجزاء وما اشتهر من انه مدرّك للمعانى الجزئية فمعناه حصر المعانى فيه بان المعانى الجزئية لا تدرك الا بالوهم لاحصر الوهم فى المعانى الجزئية .

**قول :** ﴿ولم يقل وهو الجوهر﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان العين الغير المركب قسم ومقابل للعين المركب فينبغى ان يقول المصنف وهو الجوهر بطريق الحصر كما قال هناك وهو الجسم بطريق الحصر ليحصل المطابقة بين القسمين ، وحاصل جوابه انه انما لم يقل كذلك لانه لو قال كذلك لورد المنع باننا لانسلم ان العين الغير المركب يكون منحصراً فى الجوهر الفرد بل لابد لاثبات ذلك الحصر من ابطال الهيولى والصورة والعقول النفوس المجردة (فان قيل) كما ان المنع كان وارداً على الحصر فكذلك المنع والاعتراض وارد على ما ذكره المصنف من قوله كالجوهر لان جعل هذا قسماً من العين وايراده فى المثال انما كان

حقاً وصحيحاً لو كان وجود الجوهر الفرد ثابتاً بيقين وليس كذلك لانه قد يستدل من جانب الفلاسفة على بطلانه ، اجاب عنه عصام الدين ان الامر وان كان كذلك ولكن المصنف ابرزه في صورة المثال الذى لا مناقشة فيه للمحصلين .

**قول:** ﴿والعقول﴾ اعترض عليه عصام الدين انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر الفرد وذلك لان المنافات انما كانت ثابتة لو كان العين شاملاً للعقول والنفوس المجردة وليس كذلك لان العين عبارة عن المتحيز بالذات والعقول والنفوس المجردة لاتحيز لها اصلاً اى لا بالذات ولا بالواسطة ، واجاب عنه الكفوى بان معنى كلام المصنف حصر العالم فى الاعيان والاعراض بالمعنى الشامل للمجردات على تقدير ثبوتها ويدل على ذلك قول الشارح ههنا لم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع وقول الشارح فيما سيأتى فى البحث الاول لا دليل على انحصار الاعيان فى الجوهر والاجسام - الخ - فانه لو لم يكن معنى كلام المصنف ما ذكرناه لا يكون لهذين القولين معنى فلامحالة يكون العين شاملاً للمجردات فالاحصر ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة .

**قول:** ﴿واقوى ادلة اثبات الجزء﴾ اعلم ان هذا القول من الشارح تعريض بالامام فخر الدين الرازى فانه ان اقوى ادلة اثبات الجزء الذى لا يتجزى هو الاستدلال بالحركة فرد عليه الشارح بطريق التعريض بان اقوى تلك الادلة هو الاستدلال بوضع الكرة على السطح ثم ان دليل الحركة ذكره المحشى ، حاصله ان الحركة موجودة فى الحال فاذا كانت موجودة فى الحال فلا تكون منقسمة الى جزئين والالزم سبق احد جزئيهما على الجزء الآخر لان الحركة غير قار الذات ويلزم من ذلك السبق خلاف المفروض لان المفروض هو وجود الحركة وعلى هذا التقدير لم توجد الحركة بتمامها فلامحالة تكون الحركة الموجودة فى الحال غير منقسمة فلزم وجود الجزء الغير المنقسم فى الحركة ولاشك ان الحركة تكون منطبقة على المسافة بان يكون كل جزء من الحركة يكون منطبقة على جزء من المسافة فيلزم من ذلك ثبوت الجزء الغير المنقسم فى المسافة ايضاً لان عدم انقسام احد المنطبيين يستلزم عدم انقسام الآخر وثبوت الجزء فى المسافة مطلوب لان هذا الجزء هو الجوهر الفرد فثبت وجود الجوهر الفرد وذكر المحشى دليلاً آخر وهو دليل الآن الحاضر ، وحاصله ان الآن الحاضر من الزمان المسمى بالحال يكون موجوداً لامحالة وذلك لان الماضى كان حالاً والمستقبل

يصير حالاً فلو لم يكن الحال موجوداً لم يكن الزمان موجوداً فثبت وجود الحال ثم ان الحال لا يكون منقسماً وذلك لانه لو انقسم الحال الى جزئين لسبق احد الجزئين على الجزء الآخر لان الزمان لا يكون قار الذات ويلزم من ذلك السبق خلاف المفروض لان المفروض هو وجود الحال بتمامه وعلى تقدير السبق لم يكن الحال موجوداً بتمامه فلامحالة يكون الحال غير منقسم واذا ثبت الجزء الغير المنقسم فى الزمان ثبت الجزء الغير المنقسم فى المسافة ايضاً وهو المطلوب لان ذلك الجزء فى المسافة هو الجوهر الفرد ووجه لزوم الجزء الغير المنقسم فى المسافة على تقدير وجود الجزء الغير المنقسم فى الزمان هو ان الزمان لكونه مقداراً للحركة منطبق على الحركة والحركة منطبقة على المسافة ولاشك ان حكم احد المنطقيين هو حكم المنطبق الاكر فاذا وجد الجزء الغير المنقسم فى الزمان يكون الجزء الغير المنقسم فى الحركة ايضاً واذا وجد الجزء الغير المنقسم فى الحركة يكون الجزء الغير المنقسم فى المسافة ايضاً ثم ان المحشى اجاب عن هذين الدليلين ، وحاصل جوابه هو ان الحركة على معنيين الاول الحركة بمعنى التوسط وهى الحالة الكائنة المخصوصة للجسم والثانى الحركة بمعنى القطع وهى الامر الممتد فى الخيالى ثم ان الحركة الاولى موجودة فى الخارج ولكن لاتكون منطبقة على المسافة والحركة الثابتة وان كانت منطبقة على المسافة والحركة الثانية وان كانت منطبقة على المسافة ولكن لاتكون موجودة فى الخارج بل وجودها فى الخيال فالانطباق فى الخيال لافى الخارج فوجود الجزء الغير المنقسم ايضاً يكون فى الخيال لافى الخارج فلم يوجد وجود الجوهر الفرد فى المسافة فى الخارج فلا يثبت المطلوب فهذا الجواب عن كل واحد من الدليلين المذكورين ولاتظنه مقصوراً على الدليل الاول فقط .

**قوله** ﴿على سطح حقيقى﴾ اعترض عليه عصام الدين بان السطح مقيد بالسطح المستوى ولكن الشارح غفل عن قيد الاستواء ، و اجاب عنه الكفوى بانا لانسلم وجود الغفلة من الشارح عن قيد الاستواء لان الشارح وصف السطح بوصف الحقيقى وفى هذا الوصف اشارة الى الاستواء فهو اكتفى عن قيد الاستواء بالاشارة المذكورة .

**قوله** ﴿خط بالفعل﴾ قال عصام الدين ان الخط مقيد بالمستقيم ولكن الشارح لم يذكر قيد المستقيم لوجهين الاول هو كما ان الخط المستقيم ينافى الكرة فكذلك مطلق الخط ينافى الكرة ، والثانى انه كما يلزم ههنا الخط المستقيم فكذلك يلزم مطلق الخط فى

ضمن الخط المستقيم والعلامة الخيالي اصلح كلام الشارح بان قيد الخط بقيد المستقيم واستدل على ذلك بان اللازم هو الخط المستقيم ههنا ورد عليه عصام الدين بان ما ذكره تطويل لا فائدة فيه لانه كما يلزم الخط المستقيم فكذلك يلزم مطلق الخط، ولكن اجاب عنه الكفوى بان مرادك من لزوم مطلق الخط لا يخلو اما وجوده في ضمن الخط الغير المستقيم فذلك ممنوع واما وجوده في ضمن الخط المستقيم فاستدل له مفيد لا تطويل فيه (فان قيل) ان في كلام الشارح قصور لانه ترك بعض الدليل وهو انه لو ماسته باكثر من جزئين لكان في الكرة سطح ويكون ذلك السطح مستقيماً وهو ايضاً ينافي الكرة الحقيقية (قلنا) لا حاجة الى ذكر حديث السطح لان على تقدير لزوم السطح يلزم الخط ايضاً فلذا لم يذكره الشارح هكذا قال عصام الدين ويرد على هذا الدليل اعتراضات ثلاثة: الاول: هو ان هذا الدليل موقوف على امكان وجود الكرة ونحن نمنع امكان الكرة الحقيقية بل الموجود هي الكرة الحسية ووجودها لا يكون مفيداً، والثاني: ان هذا الدليل موقوف على وجود سطح مستوى ونحن نمنع وجود السطح المستوي بان لا تكون ممكنة، والثالث: ان هذا الدليل موقوف على وجود موضع التماس بين الكرة الحقيقية وبين السطح المستوي ونحن نمنع امكان وجود موضع التماس، واجاب الشارح عن هذه الاعتراضات الثلاثة في شرح المقاصد بان القول بامتناع الكرة الحقيقية والسطح المستوي وموضع التماس مكابرة ومخالفة عن قواعد الفلاسفة لا مكان وجود هذه الامور الثلاثة على قواعد الفلاسفة.

**قوله:** ﴿الاول انه لو كان كل عين﴾ اعلم انه وقع الاختلاف في قبول الجسم للانقسام ففيه مذاهب اربعة وذلك لان الانقسام في الجسم لا يخلو اما ان يكون بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من الفعل والقوة اما ان يكون الانقسام الى غير النهاية او لا فهذه اربعة احتمالات: الاول: ان يكون الانقسام بالفعل الى الاجزاء الغير المتناهية وهو مذهب النظام المعتزلي، والثاني: ان يكون الانقسام بالفعل الى اجزاء متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين فالاجزاء الموجودة في الجسم بالفعل عند النظام المعتزلي غير متناهية والاجزاء الموجودة في الجسم بالفعل عند المتكلمين متناهية، والثالث: ان يكون الانقسام بالقوة الى اجزاء متناهية وهو مذهب عبد الكريم الشهرستاني، والرابع: ان يكون الانقسام بالقوة الى اجزاء غير متناهية وهو مذهب الحكماء فعند عبد الكريم الشهرستاني الاجزاء الموجودة في الجسم بالقوة

متناهية وعند الحكماء الاجزاء الموجودة في الجسم بالقوة غير متناهية فالمتكلمون يعترفون بوجود الجزء الذي لا يتجزى يقولون ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وما النظام المعتزلى وعبدالكريم الشهرستاني فهما ينكران عن وجود الجزء الذي لا يتجزى ولكن يلزم عليهما وجوده اما اللزوم على النظام المعتزلى فلان الاجزاء الغير المتناهية عنده لما كان بالفعل فانا نأخذ جزء من تلك الاجزاء فنقول له ان هذا الجزء يقبل الانقسام اولا وعلى الثانى يلزم خلاف المفروض لان المفروض عنده هو خروج جميع اجزاء الجسم الى الفعلية وعلى تقدير قبول الانقسام صار البعض من اجزاء الجسم بالقوة فلامحالة ان يعترف بعدم انقسام ذلك الجزء فلزم عليه عدم الانقسام وثبت الجزء الذي لا يتجزى واما اللزوم على عبدالكريم الشهرستاني فلانه لما كان قال ان الاجزاء الموجودة في الجسم بالقوة متناهية فلامحالة ينتهى الانقسام الى جزء لا يكون ذلك الجزء قابلاً للانقسام بعده والا لزم الانقسام عنده الى غير النهاية وهو خلاف المفروض واما الحكماء فينكرون عن وجود الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى ويقولون ان الجسم مركب من الهولى والصورة ومفصل بالاتصال الحقيقي كما انه متصل بالاتصال الحسى وينقسم الى غير النهاية بمعنى ان الانقسام فيه لا يقف عند حد لا يقبل الانقسام بعده فعندهم كل من الجبل والخردلة مثلاً يقبل الانقسام الى غير النهاية ، فحاصل الدليل الذى ذكره الشارح هو ان هذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لو كان كل عين منقسماً الى غير النهاية يلزم ان لاتكون الخردلة اصغر من الجبل لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر لان عدم كون الخردلة اصغر من الجبل خلاف المشاهدة فان صغر الخردلة من الجبل معلوم بحس البصر واما الملازمة فاثبتها الشارح بقوله لان كلاهما غير متناهى الاجزاء - الخ - وحاصله هو ان الصغر والعظم باعتبار المقدار انما يكون بكثرة الاجزاء وقلتها فان المقدار عند كثرة الاجزاء يكون اعظم وعند قلتها يكون اصغر ولما كان كل واحد من الجبل والخردلة منقسماً الى غير النهاية تكون اجزاء كل واحد من الجبل والخردلة غير متناهية فلا يتصور القلة والكثرة لانهما انما يتصوران فى المتناهى فلا تكون الخردلة اصغر من الجبل فثبت الملازمة.

**قوله** ﴿والثانى ان اجتماع اجزاء الجسم﴾ وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الوضعى تقريره هكذا لو لم يكن اجتماع اجزاء الجسم لذاته لكان الواجب تعالى قادراً على

الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزئ لكن المقدم حق فالنالى مثله اما حقانية المقدم فاثبتها بقوله والا لم قبل الافتراق حاصله انه لو كان الاجتماع لذات الجسم يلزم ان لا يقبل الافتراق لكن النالى باطل فالققدم مثله اما بطلان النالى فظاهر واما الملازمة فلان ما لذات الشىء لا يختلف واما الملازمة فى اصل الدليل فاثبتها بقوله :

**قوله** ﴿لان الجزء الذى تنازعنا فيه الخ﴾ حاصله ان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله تعالى الافتراقات الممكنة فيه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز عن الواجب تعالى وهذا خلاف المفروض من القوة الى الفعل وان لم يكن فى ذلك الجزء الافتراق مرة ثانية بعد ما خلق الله تعالى الافتراقات الممكنة فيه ثبت المدعى وهو ثبوت الجزء الذى لا يتجزئ لانه اذا لم يمكن الافتراق فيه كان ذلك جزء لا يتجزئ .

**قوله** ﴿والكل ضعيف﴾ هذا رد من الشارح على صاحب المواقف لانه قال ان البعض من هذه الحجج ضعيف والبعض الآخر منها لا يكون ضعيفاً بل قوى (فانقيل) ان صاحب المواقف ذكر اولاً سبعة حجج ثم قال ان البعض ضعيف والبعض الآخر قوى والشارح انما ذكر ثلاثة حجج فالحكم بضعف كل واحد من هذه الثلاثة لا ينافى قوة البعض من السبعة وهو ظاهر ، اجاب عنه الكفوى بان الشارح لما قال ان اقواها واحد واشهرها اثنان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكماً على كل من تلك السبعة بالضعيف .

**قوله** ﴿انما يدل على ثبوت النقطة﴾ حاصل كلامه هو ان الدليل الاول انما يدل على وجود النقطة فى الكرة وذلك لان التماس والملاقات عند الحكماء انما هو بالاعراض الحالة فى الجواهر ولا يكون بالجواهر فالملاقات بين الجسمين عندهم انما هو بالخطوط والسطوح والنقاط التى هى حالة فى الجسم ولا يكون بالجواهر فاذا وضعت الكرة الحقيقية على السطح يلزم موجود النقطة فى الكرة ليوكن الملاقات بتلك النقطة وذكر العلامة الخيالى ههنا اعتراضاً وجواباً اما الاعتراض فهو ان القول بوجود النقطة فى الكرة لا يصح لان النقطة نهاية الخط فلا توجد بدون الخط ولا شك انه ليس فى الكرة وجود الخط بالفعل فلا تكون النقطة ايضاً موجودة فى الكرة ، واما الجواب فهو ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهمة لا كلية فلا يلزم من ذلك القول ان كل نقطة نهاية الخط بل يجوز ان توجد النقطة بدون الخط كما فى نهاية احد سطحى المخروطى وكما فى المركز فان النقطة فى هذين الموضعين موجودة بدون

وجود الخط فيهما ، واعترض عليه بانهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولى للخط فكيف تكون موجودة بدون الخط ، و اجاب عنه المحشى ان هذا انما كان واردا لو كان ذلك التصريح منهم دالا على الحصر وليس كذلك فانه لا يكون دالا على الحصر بان تكون النقطة محصورة في الخط واذا كان كذلك فيصح وجود النقطة بدون وجود الخط ، اقول ان عصام الدين اتى ههنا بالتدقيق وبالقبول حقيق وهو انه اذا قيل في الاعتراض انه لا نقطة في الكرة لانها نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا تكون النقطة ايضا فيها فلاحاجة الى ان يجاب عن هذا الاعتراض وذلك لانه كما لا نقطة في الكرة فكذلك لا جزء لا يتجزى في الكرة ولكن لما استدل من جانب المتكلم موضع الكرة على السطح لاثبات الجزء الذي لا يتجزى توجه المنع من جانب الحكم بانه لا يلزم من هذا الاستدلال الوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلما اقر الحكم في المنع على وجود النقطة في الكرة فلاوجه لايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكم لعدم الحاجة الى دفع ذلك الاعتراض لان الحكم اقر في المنع لاستدلالنا بوجود النقطة في الكرة.

**قوله** ﴿وهو لا يستلزم ثبوت الجزء﴾ قال عصام الدين ان هذا رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء الذي لا يتجزى بثبوت النقطة في الكرة وحاصل استدلالهم ان هذه النقطة لا تخلو اما ان تكون عيناً واما ان تكون عرضاً وعلى الاول يثبت الجوهر الفرد لان هذا العين غير قابل للانقسام ولا شك ان العين الغير القابل للانقسام لا يكون الاجوهر فرداً وعلى الثاني فلا بد لذلك العرض من وجود محل لان وجود العرض بدون المحل الذي يقوم به ذلك العرض محال ولا بد ان يكون ذلك المحل غير منقسم لان على تقدير انقسامه يلزم الانقسام في الحال ايضا لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال والانقسام في الحال محال لان النقطة لا تكون منقسمة اصلاً لكونها عرضاً غير منقسم وحاصل الرد على هذا الاستدلال هو اننا نختار الشق الثاني وهو ان هذه النقطة عرض ولكن لا يلزم ان يكون محلها غير منقسم بل يجوز ان يكون محلها منقسماً ولا نسلم ان انقسام المحل يستلزم انقسام فان ذلك الاستلزام مسلم في الحلول السرياني فان انقسام المحل في الحلول السرياني يستلزم انقسام الحال مثاله حلول البياض في اللبن واما في الحلول الطرياني فلا يكون ذلك مسلماً بل يجوز ان يكون المحل منقسماً ولا يكون الحال منقسماً وحلول النقطة حلول طرياني فلا يلزم من عدم انقسام النقطة



عدم انقسام محلها حتى يكون ذلك المحل جزءاً لا يتجزى فلا يكون الجزء الذى لا يتجزى ثابتاً ثم ان العلامة الفرهارى شيد اركان قصر الدليل الاول بعدما اشرف على الانهدام بذكر الجوابين الاول نقله من المتكلمين والثانى من مخترعات ذهنه فحصل الجواب الاول هو ان الدليل الاول انما كان دالاً على ثبوت النقطة لو كان تماس الجسمين بالاعراض الحالة فيهما لا بجوهرهما وليس كذلك بل تماسهما انما هو بجوهرهما لا بالاعراض الحالة فيهما بل من الضروريات لانه لو كان التماس بالاعراض يلزم ان لا يكون شىء من الاجسام مملوئاً لنا مع ان هذه سفسطة ، وحاصل جوابه الثانى هو انا لانسلم ان حلول النقطة حلول طريانى بل ذلك الحلول انما هو حلول سريانى لا طريانى وذلك لانا اذا فرضنا نقطة آخر الخط ثم نقسم ذلك الخط الى نصفين ثم نفرض انعدام نصفه الآخر بانعدام محله مع عدم وجود التغير فى النقطة ثم نقسم النصف الباقي الى نصفين ثم نفرض انعدام نصفه الباقي بانعدام محله مع عدم التغير فى النقطة وهكذا الى غير النهاية لان الخط عند الحكماء قابل للانقسام الى غير النهاية مع عدم وجود التغير فى النقطة فيعلم من ذلك ان محل الخط لا يكون جميع الخط بل محلها امر غير منقسم ويكون ذلك مقوماً للنقطة لجميع الخط والالزم التغير فيها بسبب التغير فى الخط لان التغير فى المقوم يستلزم التغير فى المتقوم به واذا كان الامر كذلك فيصح الاستدلال بثبوت النقطة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزى .

**قوله** ﴿واما الثانى والثالث﴾ هذا بيان الضعف فى الدليل الثانى والدليل الثالث ، وحاصل كلامه ورده على الدليلين المذكورين هو ان كل واحد من الدليلين المذكورين مشتمل على مقدمتين فالمقدمة الاولى للدليل الاول قوله لان كلاً منهما غير متناهى الاجزاء والمقدمة الثانية له قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها والمقدمة الاولى للدليل الثانى قوله ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والمقدمة الثانية له قوله : فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى ثم ان الشارح منع اولاً المقدمة الاولى للدليل الاول ومنع ثانياً المقدمة الاولى للدليل الثانى ومنع ثالثاً المقدمة الثانية للدليل الاول ومنع رابعاً المقدمة الثانية للدليل الثانى (فان قيل) ما الوجه للشارح حيث اختار هذا الترتيب مع ان الاولى هو تقديم منع المقدمة الثانية للدليل الاول على منع المقدمة الاولى من الدليل الثانى ، اجاب عنه المحشى بان الوجه لاختيار هذا الترتيب هو وجود المناسبة بين المنع الاول والثانى

وتلك المناسبة ظاهرة.

**قوله** ﴿فلان الفلاسفة لا يقولون﴾ هذا هو منع للمقدمة الاولى من الدليل الاول فحاصل المقدمة الاولى هو ان كل واحد من الجبل والخردلة على تقدير انقسام كل عين الى غير النهاية غير متناهي الاجزاء اى بان تكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة فى كل واحد منهما بالفعل ، وحاصل المنع لهذه المقدمة هو ان هذا انما كان لازماً لو قال الفلاسفة ان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وان تلك الاجزاء غير متناهية وليس كذلك بل هم يقولون ان الجسم يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية يعنى انه يكون متصلاً بالفعل ولا يوجد فيه الاجزاء بالفعل ولكن يقبل الانقسام الى غير النهاية بمعنى ان الانقسام فيه لا يقف عند حد وان الاجزاء الخارجية من الانقسام تكون متناهية واما الاجزاء الغير المتناهية فلا تخرج الى الفعلية واذا كان كذلك فلا يكون اجزاء كل واحد من الجبل والخردلة غير متناهية بل يكون كل واحد منهما متصلاً واحداً لا اجزاء فيهما بالفعل بل يكون كل واحد منهما قابلاً للانقسامات الى غير النهاية بمعنى ان الانقسام فيهما لا يقف عند حد.

**قوله** ﴿وليس فيه اجتماع اجزاء﴾ هذا هو المنع للمقدمة الاولى للدليل الثانى وحاصل تلك المقدمة هو ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذات الجسم واستدل على ذلك بانه لو كان ذلك الاجتماع لذات الجسم لما قبل الافتراق لان مقتضى الذات لا تخلف فهذه المقدمة يقتضى ان فى الجسم اجزاء بالفعل ولكن اجتماع تلك الاجزاء لا يكون مقتضى ذات الجسم ، وحاصل منع تلك المقدمة بان ما قلت انما كان ثابتاً لو كان فى الجسم وجود الاجزاء بالفعل وليس كذلك فان الجسم يكون متصلاً واحداً لا مفعول فيه بالفعل ولا يكون فيه وجود الاجزاء .

**قوله** ﴿وانما العظم والصغر﴾ وهذا هو المنع للمقدمة الثانية للدليل الاول وحاصل تلك المقدمة هو ان العظم والصغر انما هما باعتبار كثرة الاجزاء وقتلها يعنى اذا كان الجسم كثيراً الاجزاء يكون عظيماً واذا كان قليلاً الاجزاء يهكون صغيراً واجزاء كل واحد من الجبل والخردلة غير متناهي فلا يتصور القلة والكثرة فى اجزائهما فلا يكون الخردلة اصغر من الجبل لوجود المساوات بين اجزائهما ، وحاصل المنع هو اننا لانسلم ان الصغر والعظم باعتبار كثرة الاجزاء وقتلها بل العظم والصغر انما هما باعتبار المقدار القائم بالجسم فانه قد يكون

كثير الاجزاء اصغر عن قليل الاجزاء لجواز ان يكون المقدار القائم بكل واحد من اجزاء الجسم الذى يكون قليل الاجزاء زائداً على المقدار الذى يكون قائماً بكل واحد من اجزاء الجسم الذى يكون كثير الاجزاء فالمقدار القائم بكل واحد من اجزاء الجبل يكون زائداً من المقدار القائم بكل واحد من اجزاء الخردلة واذا كان الامر كذلك فلا يلزم عدم كون الخردلة اصغر من الجبل.

**قوله** ﴿والافتراق ممكن لا الى النهاية﴾ هذا هو المنع للمقدمة الثانية للدليل الثانى وحاصل تلك المقدمة هو ان الجسم لما كان قابلاً للافتراق فالواجب تعالى قادر على ان يخلق فى الجسم الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى ، وحاصل المنع هو ان الجزء الذى لا يتجزى انما يكون ثابتاً لو كان الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية اى بان ينتهى الافتراق الى جزء لا يكون ذلك الجزء قابلاً للافتراق وليس كذلك بل الجسم لكونه متصلاً يقبل الافتراق الى غير النهاية بمعنى ان الافتراق لا يقف عند حد فقدره الواجب تعالى على الافتراق انما يستلزم ان يوجد الافتراقات الى غير النهاية بمعنى ان الافتراق لا يقف عند حد ولا شك ان على هذا لا يثبت الجزء الذى لا يتجزى وانما كان ثابتاً لو كان الافتراق واقفاً على حد ونهاية بان لا يتجاوز بعد ذلك الحد.

**قوله** ﴿واما ادلة النفس فلا تخلو عن ضعف﴾ قال عصام الدين فيه اشارة الى ان ادلة النفس اقوى من ادلة الاثبات ثم ذكر الشاهد على قوة ادلة الاثبات بانه لا يقدر العقل على تعقل ذى حجم تركيب من امور لا حجم لشيء منها ، اقول فالضعف الموجود فى ادلة الاثبات اقل من الضعف الموجود فى ادلة النفس وقال الكفوى لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه ادنى ضعف وذكر العلامة الفرهارى بعض ادلة الاثبات : الاول : هو ان كل عين لا بد ان يكون له يمين ويسار ولا شك ان يمين الجزء يكون مغايراً عن يساره والثانى انا اذا ركبنا صفحة من الاجزاء التى لا تتجزى فالوجه المضى بالشمس منها يكون مغايراً عن الوجه المظلم فينقسم كل واحد من ذلك الاجزاء الى جزئين مضى ومظلم ، والثالث هو انه اذا وضع الجزء الذى لا يتجزى بين الجزئين او بين الجسمين فلا يخلو ذلك الجزء اما ان يكون حاجباً اولاً وعلى الثانى يلزم التداخل وهو محال وعلى الاول يلزم الانقسام فى ذلك الجزء الواقع فى الوسط لان طرفه الذى يلاقى به احد الجزئين او الجسمين غير ما يلاقى به الآخر ، والرابع ان

الجزء الذى لا يتجزى لا يخلو اما ان يكون مضملاً او يكون كروياً فعلى الاول يلزم الانقسام فيه وعلى الثانى يبقى بين الاجزاء عند اجتماعها فرج اصغر من الجزء فيلزم الانقسام فى الجزء الى جزئين المساوى مع ذلك الفرج والزائد على ذلك الفرج ، والخامس ان المتحرك السريع اذا قطع جزءً فلا بد ان يقطع البطئ اقل من ذلك الجزء فلزم الانقسام فى ذلك الجزء ومثال ذلك كمافى حركتى الشمس والظل وكمافى الدائرة العظمى والدائرة الصغرى من الرحى .

**قوله** ﴿ولهذا مال الامام الرازى﴾ ومال الامام الغزالى الى نفى الجزء الذى لا يتجزى بان الجسم ينقسم لا الى نهاية وقال القاضى البيضاوى ان القسمة بالفعل ممنوع فيه والقسمة بالوهم جائز فيه .

**قوله** ﴿مثل اثبات الهيولى والصورة﴾ فان الصورة الجسمية عبارة عن الامر المتصل الجوهرى ولا شك ان الاتصال موقوف على ابطال الجزء الذى لا يتجزى لانه لو كان الجسم مركباً من الاجزاء التى لا تتجزى لم يكن الجسم متصلاً بل يكون ذا مفصل بالفعل واذا لم يوجد الاتصال فى الجسم لا يثبت حينئذ الصورة فثبت ان اثبات الصورة الجسمية موقوف على ابطال الجزء الذى لا يتجزى واما توقف اثبات الهيولى على ابطال الجزء الذى لا يتجزى فلان الاتصال مأخوذ فى برهان اثبات الهيولى فانه يثبت اولاً اتصال الجسم بانه متصل ثم يحكم بان ذلك المتصل قابل للانفصال ثم ان فى القابل ذكرنا احتمالات ثلاثة : الاول ان يكون القابل الصورة الجسمية ، والثانى ان يكون القابل الجسم التعليمى وهو العرض السار فى الجسم الطبعى فى الجهات الثلاثة ، والثالث ان يكون القابل معنى آخر وهو الهيولى ثم يبطل الاول والثانى فيثبت ان القابل هو الثالث فلا بد لاثبات الهيولى من اثبات الاتصال وذلك يكون بابطال الجزء الذى لا يتجزى .

**قوله** ﴿ونفى حشر الاجساد﴾ واستدل المنكرون لحشر الاجساد بوجوه ثلاثة الاول ان حشر الاجساد انما يكون بعد انعدام هذا العلم والعالم قد لا يمكن ان ينعدم لكونه قديماً لاجل قدم الهيولى وكلما ثبت قدمه امتنع عدمه فاذا امتنع عدم هذا العالم لا يثبت الحشر لانه يكون بعد فناء هذا العالم فنفى حشر الاجساد موقوف على قدم العالم وقدم العالم موقوف على حشد الهبلى وقدمها فعلم ان اثبات الهيولى مؤدى الى نفى حشر الاجساد ، الثانى ان العالم لا يحل قدم الهيولى واذا كان العالم قديماً كان اشخاص الانسان غير متناهية واذا كان

اشخاص الانسان غير متناهية فلا بد لحشرها من وجود بعد غير متناه لان الاشخاص الغير المتناهية لا يمكن وجودها في بعدمتناه مع ان الابعاد كلها متناهية فاذا لم يوجد البعد الغير المتناهي لم يمكن حشر الاجساد فنفي حشر الاجساد موقوف على كون الاشخاص غير متناهية وكون الاشخاص غير متناهية موقوف على قدم العالم وقدم العالم موقوف على وجود الهيولى وقدمها فيثبت من هذا الوجه ايضا ان اثبات الهيولى مؤدى الى نفي حشر الاجساد ، والجواب عن هذين الوجهين ان هذين الوجهين موقوفان على اثبات الهيولى وقدمها واثباتها موقوف على ابطال الجزء الذى لا يتجزى ولم يثبت بطلانه لان ادلة النفي لا تخلو عن ضعف ، الثالث ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما انعد فاعادته محال واذا كان كذلك فاعادة الابدان باعيانها محال ، والجواب عن هذا الوجه بان هذا الوجه موقوف على ثبوت الصورة الجسمية وثبوت الصورة النوعية وهما غير ثابتتين وذلك لان ثبوتهما موقوف على كون الجسم متصلاً واحداً والاتصال باطل عندنا لان الجسم عندنا مركب من الاجزاء التى لا تتجزى من غير اتصال واعادة الابدان هي جميع اجزائها المتفرقة ولا شك ان الاعادة بهذا المعنى غير محال بل جائز ثم ان المحشى احمد جند قال ان للحشر معنيين الاول ان حشر الابدان عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة ، والثانى انه عبارة عن ايجادها ثانياً بعد اعدامها بالمرة ، ثم قال ان الحشر بالمعنى الثانى وان كان ينافي القدم ولكن الحشر بالمعنى الاول لا ينافي القدم ، ورد عليه العلامة الفرهارى بان هذا الزعم وهم ووجه كونه وهماً هو ان الحشر لما كان عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة فلا بد اولاً تفرق تلك الاجزاء ولما كان بعض الاجسام قديماً بصورها واشكالها فكيف تفرق اجزاء ذلك البعض واذا لم يوجد الافتراق لا يوجد الحشر ايضاً وما ذكره العلامة الفرهارى اختاره الفاضل الكندهارى ، اقول الحق انما هو فى جانب المحشى الجند لان الكلام انما هو فى حشر الاجساد اى ابدان اشخاص الانسان والقديم بصورها واشكالها هي الافلاك واذا كان كذلك فيصح افتراق اجزاء الابدان لان قدم الابدان باعتبار النوع لا بصورها واشكالها فلامحالة اذا كان الحشر عبارة عن جميع الاجزاء المتفرقة لا ينافي قدم العالم وهذا وان لم يقرع سمعك ولكن الحق لا يتجاوزة .

**قوله** ﴿وكثير من اصول الهندسة﴾ هذا معطوف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة (فان قيل) ان المراد من ظلمات الفلاسفة هي مسائل الفلسفة ولا شك ان الهندسة فن من فنون

الفلسفة فاصول الهندسة داخلية في ظلمات الفلاسفة فلاحاجة الى ذكر هذا وعطفه على ماسبق من قول كثير، والجواب عنه ان اكثر اطلاق الفلسفة انما هو على الحكمة الطبيعية والحكمة الالهية فالمراد من الفلسفة هذا المعنى وعلى هذا لا يكون الهندسة داخلية في الفلسفة فلا يكون اصول الهندسة من ظلمات الفلاسفة فيصح ذكره وعطفه على ذلك ، ونقول في الجواب انه معطوف على اثبات الهيولى او معطوف على الهيولى وعلى هذين التقديرين يكون اصول الهندسة من ظلمات الفلاسفة ثم ان الوجه لكون اثبات الجزء مبطلاً لكثير من اصول الهندسة هو ان اكثر مسائل الهندسة موقوفة على اثبات الدائرة وعند وجود الجزء الذى لا يتجزى وتركب الاجسام والسطوح والخطوط منها لا يمكن وجود الدائرة وذاك لان دليلهم على اثبات الدائرة هو اننا نفرض خطاً يتحرك مع ثبات احد طرفيه فيرسم دائرة وهذا الدليل باطل على تقدير ثبوتها الجزء الذى لا يتجزى وذلك لان على تقدير ثبوت الجزء يكون ذلك الخط مركباً من الجواهر الفردة فيكون الجزء الواحد من تلك الاجزاء ثابتاً ويدور بقية الخط حول ذلك الجزء فيكون ذلك الباقي من الخط تارة على جنوب ذلك الجزء الثابت وتارة على شماله وتارة على غربه وتارة على شرقه فيكون الخط الباقي مماساً مع ذلك الجزء الثابت فى مواضع اربعة فيوجد فى ذلك الجزء مواضع اربع فيلزم الانقسام فيه وهو باطل على تقدير ثبوت الجوهر الفرد واذا بطل انقسام ذلك الجزء بطل حركة الخط حوله واذا بطل حركة الخط لا يثبت الدائرة واذا لم يثبت الدائرة لا يثبت الكثير من اصول الهندسة الموقوفة على اثبات الدائرة.

**قوله** «المبتنى عليها دوام» قال عصام ان نوقش فى ابتناء دوام حركات السموات على اصل هندسى وذلك يطر من بيان الفلاسفة فى دوام حركات السموات فان الادلة التى اوردوها على دوام حركات السموات لم يكن واحد فيها يكون موقوفاً على اصل هندسى وذكر فى حاشية عصام الدين الارض ايضاً وقال الكفوى الظاهر انه سهو من قلم الناسخ وايضاً قال الكفوى ان المناقش هو صلاح الدين وتبعه العلامة الخيالى ايضاً حيث قال العلامة الخيالى ادلة دوامها المذكورة فى الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسى ثم العلامة الخيالى اجاب عن هذه المناقشة بان الشارح لعل اطلع على دليل يبتنى على اصول الهندسة من دلائل دوام حركات السموات ، واجاب الكسيلي عن تلك المناقشة بان قوله وكثير معطوف

على قوله اثبات الهيولى فيكون هذا أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موقع من اصول الفلسفة. ووجه التحريف هو ان المحرف ظن ان قوله وكثير يكون معطوفاً على قوله كثير من الظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة ههنا وجه فاقوع الهندسة موضع الفلسفة وعلى هذا يصح التوصيف بذلك الوصف لان دلائل دوام حركات السموات مبنية على اصول الفلسفة، واجاب عن تلك المناقشة قراء كمال بان تلك المناقشة انما كانت واردة لو كان قول المبتنى عليها صفة لاصول الهندسة وليس كذلك بل هو صفة لقوله ظلمات الفلاسفة ولا شك ان المراد من ظلمات الفلاسفة هي اصول الفلسفة ولا ريب في ان دلائل دوام حركات السموات مبنية على اصول الفلسفة، واجاب عن تلك المناقشة بعد الحكيم السالكوتى بان هذه المناقشة انما تكون واردة لو كان قوله المبتنى عليها صفة لقوله اصول الهندسة وليس كذلك بل صفة ثانية لقوله اثبات الهيولى والصورة فان صفة الاولى قوله المؤدى والثانية قوله المبتنى عليها فيكون المعنى ان دلائل دوام حركات السموات تكون مبنية على اثبات الهيولى والصورة وهذا حق.

**قوله** ﴿بل بغيره﴾ مقصود الشارح من هذا الاضراب دفع اعتراض وارد ههنا وهوان المعبر في العرض انما هو القيام بالغير دون عدم القيام بذاته فلا يصح قوله ما لا يقوم بذاته لانه يلزم من ذلك ان المعبر في العرض هو عدم القيام بذاته فاضرب عن ذلك دفعاً لذلك الاعتراض بان المقصود هو القيام بالغير ولا شك ان القيام بالغير معتبر في العرض (فان قيل) لما كان المعبر في العرض هو القيام بالغير فيلزم صدق تعريف العرض على صفات الواجب تعالى لانها ايضاً تكون قائمة بالغير وهو ذات الواجب تعالى (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان الغير بالمعنى الميزاني وهو عدم الاتحاد في المفهوم وليس كذلك بل المراد من الغير المعنى المصطلح لاهل الكلام وهوان الغيرية عبارة عن الانفكاك بين الشئيين وعلى هذا لا يكون ذات الواجب غير الصفات كما لا تكون عين الصفات فان مذهبهم هو ان صفات الواجب تعالى لا عينه ولا غيره فلا يكون تعريف العرض صادقاً على صفات الواجب تعالى وذكر المحشى ههنا اعتراضاً وجواباً، حاصل الاعتراض ان الاولى ان يقال بامر آخر مكان قوله بغيره وذلك لان العرض يكون صفة قائمة بالموصوف ولا شك ان الموصوف لا يكون مغايراً عن الصفة لان الصفة لا يكون عين الموصوف ولا غيره، وحاصل جوابه ان هذا الحكم من ان الصفة لا عين



ذات الموصوف ولا غيرها انما هو في الصفات القديمة للواجب تعالى لافي مطلق الصفات.

**قوله** ﴿بان يكون تابعاً له في التحيز﴾ اعترض عليه عصام الدين بان كلمة بل انما هو لايجاب الامر الذي نفى ذلك عن المشبوع للتابع والمثبت ههنا للتابع هو التبعية في التحيز والمنفى عن المتبوع هو القيام بذاته وليس معنى القيام بذاته التبعية في التحيز ثم بعد ذلك امر بالتأمل ، وقال الكفوى لعل في قوله فتأمل اشارة الى الجواب عن هذا الاعتراض وهوان هذا انما كان وارداً لو كان قوله بان يكون تابعاً له في التحيز تفسير لقوله بل بغيره باعتبار معناه الحقيقي وليس كذلك هو تفسير له بل لازم معناه فان معناه الحقيقي هوان يكون قائماً بذلك الغير ولا شك ان مع القيام بالغير يلزم التبعية في التحيز فيكون المثبت للتابع ما يكون منفياً عن المتبوع ثم المراد من التبعية في التحيز للغير هوان يكون ذلك الغير في عروض التحيز له واسطة اى بان يكون التحيز عارضاً للعرض بواسطة الغير ويكون المراد من الواسطة هي الواسطة في العروض.

**قوله** ﴿او مختصاً به اختصاص الناعت﴾ وجه الترديد هوان قوله بان يكون تابعاً له في التحيز اشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم وهذا تعريف للعرض على مذهب الحكيم ، اعترض عليه عصام الدين بان تعريف المتكلم للعرض وان لم يكن صادقاً على الصورة لان الصورة غير متحققة عنده والشرط في مادة النقض التحقق ولكن تعريف الحكيم ينتقض بالصورة لان الصورة ايضاً تكون قائمة بالهيولى بمعنى انها تكون مختصة بالهيولى اختصاص الناعت بالمنعوت فينبغي ان يقيده الغير بقييد المقوم اى بان يكون ذلك الغير مقوماً للعرض وحينئذ تخرج الصورة لان الهيولى لا تكون مقومة للصورة بل يكون الامر بالعكس ، واجاب عنه الكفوى بان معنى القيام بذاته عند الحكم هو استغنائه عن محل يقومه فيكون معنى القيام بالغير هو الاحتياج الى محل يقومه ويكون المراد من الاختصاص الناعت بالمنعوت ايضاً الاحتياج الى محل يقومه فلا يكون تعريف الحكيم للعرض صادقاً على الصورة.

**قوله** ﴿لا بمعنى انه لا يمكن تعقله﴾ هذا رد من الشارح على تفسير البعض للقيام بالغير بان القيام بالغير عبارة عن ان لا يتصور ذلك الشيء القائم بالغير بدون تصور ذلك الغير وذكر وجه الرد بقوله فان ذلك انما هو في بعض الاعراض وهى الاعراض النسبية فلو كان المراد منه هذا المعنى يلزم عدم جامعية التعريف للاعراض الغير النسبية ثم ان عصام الدين

اجاب من جانب البعض بان مراد هذا البعض من عدم تعقله بدون المحل هو استحالة وجوده بدون المحل اى بانه لا يوجد فى الخارج بدون المحل وهذا كما يقال فى تعريف المتواتر لا يتصور تواطئهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب واذا كان مرادهم هذا يكون التعريف جامعاً لجميع الاعراض سواء كانت نسبية او لا تكون نسبية لانه لاشىء من الاعراض بان يوجد بدون المحل بل كل عرض يحتاج فى وجوده الخارجى الى المحل.

**قوله** ﴿وقيل هو من تمام التعريف﴾ قال عصام الدين ان فى ذكر قيل تنبيه على ضعف هذا ثم ذكر لضعف هذا القول وجوهاً عديدة : الاولى : هو انه لاحاجة الى اخراج صفات الواجب تعالى بذلك القول لانها خارجة عن جنس هذا التعريف وذلك لان كلمة ما التى وقعت جنساً فى تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وصفات الواجب تعالى قديمة غير محدثة ولكن رد الفرهارى على هذا الوجه بان هذا خلاف عن التحقيق الذى سيجىء من الشارح من ان صفات الواجب تعالى ممكنة مع كونها قديمة والثانى ان صفات الواجب تعالى خارجة عن تعريف العرض بقوله ما لا يقوم بذاته فان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية فى التحيز وهذا منتف فى صفات الواجب تعالى لعدم وجود التحيز للواجب تعالى حتى يكون صفات الواجب تعالى تابعة له تعالى فى التحيز ، والثالث ان صفات الواجب تعالى تخرج بقوله ويحدث بدون الحاجة الى قوله فى الاجسام والجواهر لان صفات الواجب تعالى قديمة غير حادثة فلو كان المقصود منه اخراج الصفات لم يذكر قوله فى الاجسام والجواهر ، والرابع لو كان هذا داخلاً فى التعريف يكون الحدوث مأخوذاً فى ماهية العرض فيكون الاستدلال فيما بعد على حدوث الاعراض ضائعاً بلا فائدة.

**قوله** ﴿وقيل لا بل هو بيان حكمة﴾ (فان قيل) لو كان هذا خارجاً عن التعريف ويكون بياناً لحكم العرض لكان التعريف المذكور شاملاً لاعراض المجردات وشمول هذا التعريف لاعراض المجردات ظاهر مع ان هذا الحكم لا يكون شاملاً لاعراض المجردات لان اعراض المجردات تكون قديمة ولا تحدث فى الاجسام والجواهر الفردة ، اجاب عنه عصام الدين بان قوله فى الاجسام والجواهر قيد لهذا الحكم فيكون هذا الحكم مختصاً ببعض الاعراض ولا يكون لجميع الاعراض فلا بأس بعدم شمول هذا الحكم لاعراض المجردات (فان قيل) على هذا وان اندفع : سكال الوارد على اعراض المجردات ولكن يرد الاشكال بصفات النفس

الناطقة لان هذه الصفات وان كانت حادثه ولكن لا تكون حادثه الاجسام والجواهر بل حدوثها في النفس الناطقة ، و اجاب عنه عصام الدين بوجهين الاول ان المقصود من هذا هو بيان ان العرض كما يقوم بالجسم فكذلك يقوم بالجواهر وليس مراده حصر قيامه بالاجسام والجواهر ، والثاني ان مراده هو بيان ان العرض لا يقوم بالعرض الآخر وليس مراده حصر قيامه بالاجسام والجواهر بل يجوز ان يقوم بغير الاجسام والجواهر كالنفس الناطقة ، و اجاب عنه الكفوى بانه يمكن ان يكون المقصود منه الاشارة الى دليل حدوث العالم اجمالاً ولا يكون مراده الحصر المذكور .

**قوله** ﴿كالألوان﴾ هذا من جملة كلام المصنف فالمصنف ذكر للعرض اربعة اقسام : الاول الألوان والثاني الاكوان والثالث الطعوم والرابع الروائح (فان قيل) ما الوجه حيث قدم المصنف ذكر الألوان على الاقسام الثلاثة الباقية (قلنا) الوجه لذلك هو ما ذكره عصام الدين هو ان الوجه لتقديم الألوان الاهتمام بشأنها لان المتقدمين من الحكماء قد انكروا عن وجودها فانهم قالوا لا وجود للاكوان بل هي متخيلة فانه يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضى مع اجزاء مائية الشفافة المتصفرة جداً كما في زبد الماء فان البياض يوجد في هذه الصورة مع عدم وجود السبب لها فيكون ذلك البياض امراً متخيلاً كما في الثلج فانه اجزاء جمادية خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضاً ولا شك ان هذا البياض ايضاً مر متخيل لعدم وجود السبب له وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقاً ناعماً فانه يرى حينئذ فيهما بياض مع ان اجزائهما المتصفرة لم يفعل بعضها عن بعض حتى يحدث فيهما اللون المذكور فيكون ذلك امراً متخيلاً لا امراً واقعياً وكما في موضع الشق من الزجاج الشخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث اللون المذكور فيه وهذه الصور ذكرها الكفوى ، واجاب عن هذا العلامة الفرهارى بان كون البعض من الألوان في بعض المواضع خيالياً لا يوجب عموم الحكم الى الجميع فيجوز ان يكون البعض خيالياً ويكون البعض الآخر من الامور الواقعية دون الامر الخيالية (فان قيل) ما الوجه للمصنف حيث جمع الألوان مع الاكوان مع انها انسب مع الرواح والطعوم وذلك لان الاكوان من الاعراض النسبية وهذه الثلاثة ليست من الاعراض النسبية ، اجاب عنه عصام الدين بان الوجه لذلك هو وجود التناسب من حيث اللفظ والخط بين الألوان والاكوان .

**قوله** ﴿والاكوان﴾ اعلم ان الكون عبارة عن الحصول في الحيز ثم ان له اقسام اربعة كما ذكرها الشارح ووجه الحصر في تلك الاقسام الاربعة هو ان حصول الجوهر في الحيز لا يخلو اما ان يكون معتبراً بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون هذا الحصول مسبوقاً بحصول آخر في هذا الحيز اولا يكون كذلك بل يكون ذلك الحصول مسبوقاً بحصول آخر في غير ذلك الحيز بل في الحيز الآخر فالحصول على تقدير الاول سكون وعلى التقدير الثاني حركة وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتخلل بين هذا الجوهر وبين الجوهر الآخر جوهر ثالث او لا يتخلل فالاول الاقتران والثاني الاجتماع (فان قيل) لانسلم الحصر في هذه الاربعة لجواز ان يكون بين الجسمين خلاء فان الخلاء حق عند المتكلمين فهذا لا يكون اجتماعاً ولا افتراقاً (قلنا) هذا من قبيل الافتراق لان المعبر في الافتراق هو امكان وقوع الجوهر الثالث بين الجوهرين وليس المعبر فهو الوقوع بالفعل ولا شك ان الوقوع ممكن في مادة النقص فتكون تلك المادة من قبيل الافتراق فيصح حصر الكون في هذه الانواع الاربعة (فان قيل) حصر الكون في الاقسام الاربعة باطل وذلك لان البعض من افراد الكون هو الحصول في الحيز في آن الحدوث فان هذا الحصول لا يكون حركة لعدم كونه مسبوقاً بالحصول الآخر في الحيز الآخر ولا سكوناً لعدم كونه مسبوقاً بالحصول الآخر في ذلك الحيز (قلنا) هذا سكون لانه مماثل للحصول الثاني في هذا الحيز ولا شك ان الحصول الثاني في هذا الحيز سكون بالاتفاق واما اللبث فامر زائد على السكون ولا يكون السكون مشروطاً به.

**قوله** ﴿وانواعها تسعة﴾ اعلم ان الكفوى ذكره هنا تفصيلاً لا بد لكل واحد ممن يطلب كشف القناع عن المقام ان يطلع على ذلك التفصيل وينقشه على صحيفة خاطره وهو انه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما والقابل اما الكثيف او اللطيف او المتوسطة بينهما فاذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل فالحاصل من ذلك الضرب تسعة اقسام وبيان ذلك على وجه الاجمال هو ان الحرارة تفعل في الكثيف المرارة وتثقل في اللطيف الحرقه وتثقل في المتوسط بين الكثيف واللطيف الملوحة والبرودة وتثقل في اللطيف الحموضة وتثقل في الكثيف العفوصة وتثقل في المتوسط القبض والمتوسط بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وتثقل في اللطيف

البدسومة وتفعل في المتوسط بين الكثيف واللطيف التفاهة ثم ان الكفوى ذكر اعتراضاً بوجوه خمسة : الاول : ان حصر الفاعل في الثلاثة من الحرارة والبرودة والمتوسط بين الحرارة والبرودة ممنوع لجواز ان يكون الفاعل غير هذه الثلاثة ، والثاني ان بين غايى الحرارة البرودة مراتب كثيرة يجوز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلاً وكذا يجوز ان يكون بين غايى اللطافة والكثافة مراتب كثيرة فيجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب قابلاً لطعم بسيط فلا ينحصر عدد الطعوم في التسعة ، والثالث ان كل واحد من الخيار والقرع والحنطة يحس من كل واحد طعم بسيط لا تركيب فيه ، والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة في هذه التسعة والا فالقبض والعفوصفة يكونان نوعاً واحداً وذلك لان الفرق بينهما انما هو باعتبار الشدة والضعف والخامس هو ان حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ثم قال الكفوى في الآخر ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل ، اقول فعلى هذا لا حاجة الى الجواب عن هذه الوجوه المذكورة للاعتراض .

**قوله** ﴿والاظهر ان ما عدا الاكوان﴾ قيل ان غرض الشارح من هذه العبارة الاعتراض على المصنف لان عند المصنف عروض هذه الانواع الاربعة للعرض للاجسام والجواهر الفردة وهذا لا يصح لان النوع الواحد وهى الاكوان وان كان يعرض الاجسام والجواهر الفردة ولكن الانواع الثلاثة الباقية من الالوان والطعوم والروائح فلا تعرض الجواهر الفردة وانما تعرض للاجسام فقط ، اقول لانسلم ورود هذا الاعتراض على المصنف لان كلام المصنف لا يدل على ان كل واحد من هذه الانواع الاربعة يعرض لكل واحد من الاجسام والجواهر الفردة فانه قد قال ويحدث في الاجسام والجواهر فهذا الحكم منه انما هو على العرض ولا شك انه لا يلزم من هذا الحكم ان يكون كل نوع من انواع العرض موجوداً في كل واحد من الاجسام والجواهر الفردة بل يكفى لذلك ان يكون النوع الواحد من انواع العرض مشتركاً بين الاجسام والجواهر الفردة ولا شك ان النوع الواحد وهى الاكوان مشترك بين الاجسام والجواهر الفردة فلا يكون غرض الشارح الاعتراض على المصنف بل غرضه بيان حكم من احكام العرض ، واعتراض الشارح بانا لانسلم ان الطعوم والالوان والروائح لا تعرض للجواهر الفردة بل تعرض للاجسام فقط بل تعرض للجواهر الفردة ايضاً لان الاعراض

المحسوسة باحد الحواس الخمسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ، وأجيب عنه ان الجسم كلما كان اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغره لم نجد له طعمًا ولا ريحًا ولا لونًا فاذا كان حال الجسم كذلك فالجواهر الفرد الذى لا يتصور شئ اصغر منه اولى بذلك واجاب عنه العلامة الفرهارى بان ما ثبت عند المتكلمين من ان الاعراض المحسوسة باحد الحواس الخمسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد محمول على الجواز يعنى ان ذلك جائز وممكن ولا يكون ذلك محمولاً على الوقوع وكلام الشارح انما هو فى الوقوع فيمكن ان يكون ذلك جائزاً وممكنًا بالنظر الى قدرة الواجب تعالى ولا يكون واقعاً، ويريد على الجواب الاول ان اللون والطعم والريح تكون موجودة فى الجسم الصغير جدًا ولكن لضعف هذه الامور يضعف الحس عن ادراكها كما فى المبصرات الدقيقة فانها تكون موجودة ومع ذلك لا يدركها حس البصر (قلنا) الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس فما لا يدرك بالحس يكون الغالب على الظن عدم وجوده واما المبصرات الدقيقة فقد يدركها حديد البصر ، وقال العلامة الفرهارى ان ما ذكره الشارح حكم مظنون والذى حملة على هذا الظن امران الاول هو ان الجسم كلما كان اصغر كان لونه وطعمه وريحه اضعف حتى اذا اشتد صغره لم نجد له لونًا ولا طعمًا ولا ريحًا واذا كان حال الجسم كذلك فالجواهر الفرد الذى لا شئ اصغر منه احق بذلك ، والثانى ان الحكماء ذهبوا الى ان حدوث اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج ولا شك ان المزاج مختص بالجسم الذى يكون من اجسام مختلفة الطبائع فلا يكون المزاج موجوداً للجسم البسيط كالعناصر الاربعة لا يكون له المزاج فالجواهر لاجل كونه غير مركب لا مزاج له فلا يكون له طعم ولون ورائحة ولكن قال المحشى احمد جند الوجه لعروض هذه الانواع الثلاثة للاجسام فقط دون الجواهر الفردة هو جرى عادة الواجب تعالى على ذلك ولا يكون ذلك مشروطاً بالمزاج والتركيب وهذا على اصل الاشاعرة ، اقول الظاهر ان ما ذكره الشارح يكون مبنياً على الوجه الذى ذكره المحشى لان كل متكلم يتكلم باصطلاحه وان كان هذا مخالفاً عما ذكره العلامة الفرهارى .

**قوله** ﴿واذا تقرر ان العالم﴾ هذا شروع فى اقامة البرهان على حدوث العالم (فان قيل)

ما الوجه للشارح حيث تعرض الى حصر الاعيان فى الاجسام والجواهر ولم يتعرض الى حصر الاعراض فى انواعها (وأجيب) عنه اولاً بان الوجه لذلك هو انه لا دليل لحصر الاعراض فلذا

لم يتعرض الى حصرها (وأجيب) ثانيًا ان الوجه لذلك هو ان الكلام طويل في حصر الاعراض فلذا لم يتعرض له الشارح (وأجيب) ثالثًا بان المطلوب ههنا انما هو اثبات حدوث العالم وذلك حاصل بدون حصر الاعراض في انواعها.

**قوله** ﴿فبعضها بالمشاهدة﴾ (فان قيل) لانسلم ان حدوث بعض الاعراض يعلم بالمشاهدة لان الحدث انما هو من المعاني المعقولة ولا يعلم بالحس (اجاب عنه) المحشى بان المراد من كون الحدوث معلومًا بالمشاهدة هو للمشاهدة مدخل في الجملة في معلومية الحدوث ولا شك ان للمشاهدة دخل في معلومية حدوث بعض الاعراض.

**قوله** ﴿والمستند الى الموجب القديم﴾ اعترض عليه العلامة الخيالي بانا لانسلم ان المستند الى القديم لا ينعدم بل يجوز ان ينعدم وذلك بان يكون وجود هذا المستند مشروطًا بشرط عدمى مثل عدم الحادث فحينئذٍ وجود ذلك المستند بالامر ين العلة الموجبة والشرط فاذا انعدم ذلك الشرط العدمى بان وجد ذلك الحادث ينعدم حينئذٍ ذلك المستند لاجل انعدام شرط وجوده لا لاجل انعدام علته ، واجاب عنه المحشى احمد جند ان الشرط العدمى لا يخلو اما ان يكون مستندًا الى الواجب الموجب بالذات او يكون مستندًا اليه بواسطة الشرائط العدمية الى غير النهاية او يكون مستندًا الى الممتنع بالذات فعلى الاول والثالث لا يمكن زوال ذلك الشرط العدمى وهو ظاهر لعدم وجود التغير في العلة وعلى الثانى لا يتصور زوال ذلك الشرط العدمى الا بعد زوال تلك الوسائط الغير المتناهية وعلى تقدير زوال تلك الوسائط يلزم وجود امور غير متناهية لان هذه الوسائط امور عدمية ولا شك ان وجود الامور الغير المتناهية على سبيل الاجتماع باطل مع ان التسلسل في تلك الوسائط التى هى امور عدمية ايضا باطل ببرهان التطبيق ، قال عصام الدين يمكن الاستدلال على حدوث جميع الاعراض بان الاعراض لا مكانها واحتياجها الى ذات تقوم بها لا بد ان تكون حادثة لان كل ممكن حادث وكذا الاحتياج من علامات الحدوث ، وقال الكفوى يمكن الاستدلال على حدوث جميع الاعراض بانها لا تكون باقية بنفسها بل بقائها بتجدد الامثال كما هو مذهب الشيخ الاشعرى واذا لم تكن باقية الا بتجدد الامثال فلامحالة تكون حادثة ، ثم قال ان هذا مسلك خاص بالاشعرى غير مرضى عند الشارح.

**قوله** ﴿واما الاعيان﴾ اثبت الشارح اولًا حدوث الاعراض ولما وقع الفراغ عنه شرع



فى بيان حدوث الاعيان واستدل على حدوث الاعيان بقوله فلانها لاتخلو عن الحوادث - الخ - وهذا الدليل على نمط القياس الاقترانى من الشكل الاول فقوله فلانها لاتخلو - الخ - صغرى القياس وقوله وكل ما لا يخلو - الخ - كبرى القياس ثم ان عصام الدين قال ههنا فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال فى بيان حدوث الاعراض اولى ، انتهى كلامى ، وحاصل كلامه هو ان الشارح اثبت حدوث جميع الاعيان بالدليل ولم يثبت حدوث بعض الاعيان بالمشاهدة بخلاف الاعراج فان حدوث بعض الاعراض اثبتته بالمشاهدة واثبت حدوث البعض الآخر بالدليل فلو اثبت حدوث بعض الاعيان ايضاً بالمشاهدة والبعض الآخر بالدليل لكان اولى ، اقول وجه الاولوية هو انه ي كون اثبات الحدود فى الاعيان والاعراض على طريق واحد ولا شك ان الموافقة واختيار طريق واحد فى القسمين اولى من المخالفة ، ثم قال الكفوى ان غرض عصام الدين انما هو التعريض بالشارح ثم قال ويحتمل ان يكون غرضه الاشارة الى وجه آخر لاثبات حدوث الاعيان ثم قال ان ههنا وجه آخر لاثبات حدوث الاعيان وذلك الوجه ذكره محمد شريف ، وحاصل ذلك الوجه هو ان الاعيان لاتوجد فى الخارج بدون التميز والتشخص ولا شك ان التميز والتشخص انما يكون بالاعراض وهى كلها حادثة لما ذكره الشارح من الدليل فيما سبق على حدوث الاعراض ولانها غير باقية بل بقائها بتجدد الامثال كما هو مذهب الشيخ الاشعرى فاذا كانت الاعراض حادثة لابد ان تكون الاعيان ايضاً حادثة لان الموقوف على الحادث لابد ان يكون حادثاً .

**قوله** ﴿ اما المقدمة الاولى ﴾ المراد من المقدمة الاولى هى صغرى الدليل القائم على حدوث الاعيان فهى قوله فلانها لاتخلو عن الحوادث فاثبت هذه المقدمة بقوله فلانها لاتخلو عن الحركة - الخ - وهذا الدليل قياس اقترانى على نمط الشكل الاول فقوله فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون صغرى القياس وقوله وهما حادثان كبرى القياس ثم اثبت صغرى هذا القياس الثانى بقوله اما عدم الخلو عنهما - الخ - واثبت كبرى هذا القياس الثانى بقوله فيما سيأتى واما حدوثهما فلانهما من الاعراض - الخ - وبعد اثبات المقدمة الصغرى للقياس الاول بهذا القياس الثانى اثبت المقدمة الكبرى للقياس الاول فيما سيأتى بقوله واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت - الخ -

**قوله** ﴿فان كان مسبوقاً بكون آخر﴾ اعلم ان المحشى احمد جند ذكره هنا اعتراضين وجوابين حاصل الاعتراض الاول : هو ان تعريف الساكن لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الحركة وذلك لان الجسم اذا حصل فى حيز ثم انتقل عنه الى حيز آخر ثم انتقل من ذلك الحيز الآخر الى الحيز الاول فالاحصول الثانى فى الحيز لاول حركة مع انه يصدق عليه تعريف السكون لانه يصح ان يقال ان هذا كون مسبوق بكون آخر فى هذا الحيز بعينه ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من السبق مطلق السبق اى سواء كان سبقاً اتصالياً او لا يكون اتصالياً وليس كذلك بل المراد منه هو السبق الاتصالي والسبق فى مادة النقص لا يكون سبقاً اتصالياً لوجود الانفصال بالكون فى الحيز الآخر ، وحاصل الاعتراض الثانى هو ان تعريف السكون لا يكون مانعاً عن دخول الغير يدخل فيه الحركة الوضعية مثل حركة الكرة على مركزها وحركة الرمح وذلك لان يصح ان يقال ان كونه فى الحيز مسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه وذلك لان الجسم فى الحركة الوضعية لا يخرج عن حيزه ، وحاصل جوابه ان الاعتراض المذكور اما ان يكون وارداً باستدارة الجوهر الفرد او باستدارة الجسم فان كان المراد الاول فلم يثبت القول منهم باستدارة الجوهر الفرد على نفسه ومجرد احتمال ان تكون فى الجوهر الفرد الاستدارة على نفسه غير كاف فى النقص وان كان المراد الثانى اى استدارة الجسم على نفسه فالجسم لا يكون متحركاً بالحركة على الاستدارة ولا متحرك بالحركة الواحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة بالحركة الاينية وتلك المتحركات هى الجواهر الفردة التى تتركب منها الجسم.

**قوله** ﴿بل فى حيز آخر﴾ وعلى هذا يكون بين الحركة والسكون تقابل التضاد وذلك لانهما على المعنى الذى ذكره الشارح امران وجوديان لا يوجدان فى موضع واحد من جهة واحدة واكتفى المحشى بهذا القدر ، اقول انه لا بد من زيادة قيد آخر وهو ان تعقل احدهما لا يكون موقوفاً على تعقل الآخر اى لا يكونان معينين فى التعقل والوجه لزيادة هذا القيد هو الاحتراز عن تقابل التضايف فان فى تقابل التضايف ايضاً يكون المتقابلان امرين وجوديين ولا يوجدان فى موضع واحد من جهة واحدة.

**قوله** ﴿فمتحرك﴾ ثم ان ما ذكره الشارح من تعريف الحركة والسكون فهو على مذهب المتكلمين واما على مذهب الحكماء فالحركة الاينية عندهم عبارة عن انتقال جسم

من مكان الى مكان آخر والسكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحرراً  
فالتقابل بينهما على مذهب الحكماء تقابل العدم والملكة لان الحركة ملكة والسكون عدم  
تلك الملكة وعلى هذا تكون الحركة حادثة فقط واما السكون فلا يكون حادثاً كما انه  
لا يكون قديماً وذلك لان القدم والحدوث من اوصاف الموجود والسكون عدم .

**قوله** ﴿وهذا معنى قولهم﴾ اعلم ان كل واحد من الحركة والسكون على مافهما  
بينهما المصنف عبارة عن كون واحد فقط فان الحركة عبارة عن الكون في المكان الثاني  
ولكن ذلك الكون مشروط بالكون الآخر في المكان الاول فالحركة هو الكون الثاني في  
المكان الثاني واما الكون الاول في المكان الاول فهو شرط للحركة فانه لا يقال للكون الثاني  
الحركة بدون وجود الكون الاول في المكان الاول والسكون هو الكون الثاني في المكان  
الاول ولكن مشروط بالكون الاول في ذلك المكان الاول ولا يقال للكون في المكان سكون  
الابعد سبق الكون الاول ولا يقال له السكون بدون ذلك واما ما يظهر من كلام المتكلمين فهو  
ان الحركة عبارة عن مجموع الكونين في مكان واحد فالكون الاول يكون جزءاً من الحركة في صورة  
الحركة وجزءاً من السكون في صورة السكون وعلى ما ذكره الشارح يكون الكون الاول شرطاً  
للحركة في صورة الحركة وشرطاً للسكون في صورة السكون ففرض الشارح هو التأويل في  
كلام المتكلمين بانه لا يكون مرادهم ما هو الظاهر من كلامهم بل مرادهم بذلك ما ذكره  
الشارح فيكون في كلامهم والوجه لضرورة ذلك التأويل هو ما ذكره عصام الدين من انه لو ابقى  
كلامهم على الظاهر يلزم ان يكون الكون الواحد جزءاً من الحركة واكذا جزءاً من السكون  
ووجه اللزوم هو انه اذا فرض كوناً للجسم في مكان اول وفرض له كون واحد في المكان  
الثاني فالكون الاول والثاني سكون لانه يصح ان يقال انهما كونان في آئين في مكان واحد  
وكذا الكون الثاني والكون الثالث حركة لانه يصح ان يقال انهما كونان في آئين في مكانين  
فالكون الثاني صار جزءاً من الحركة وكذا صار جزءاً من السكون وهذا باطل فلاجل هذا أول  
الشارح كلام القوم.

**قوله** ﴿كما لا يكون ساكناً﴾ قال عصام الدين ان فيه اشارة الى ان انتفاء كونه ساكناً  
اظهر من انتفاء كونه متحرراً وذلك لانه جعل انتفاء كونه متحرراً مشبه وجعل انتفاء كونه

ساكنًا مشبه به ولا شك ان المشبه يكون اقوى واظهر من المشبه ثم ان عصام الدين بين وجه الاظهرية وهوان السكون عبارة عن الكون الثانى مشروطًا بالكون الاول فى ذلك المكان بعينه وهذا هو الكون الاول فلا يكون من قبيل السكون فى شىء واما الحركة فهو الكون الاول فى المكان مشروطًا ذلك الكون يكون آخر فى مكان آخر ويكون ذلك الشرط قبله ولا شك ان الكون فى مادة النقض ايضا كون اول الا انه غير مسبوق بكون آخر فى مكان آخر فلعدم وجود الشرط لا يكون هذا الكون حركة.

**قوله** ﴿لما فيه من تسليم المدعى﴾ اعترض عليه عصام الدين باننا لانسلم ان هذا تسليم المدعى وذلك لان مدعى هذا الدليل هو ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون وتجوز ان يكون العين خاليًا عنهما بان يكون العين فى اول زمان الحدوث لا يوجب تسليم ذلك المدعى لان هذا نقض ذلك المدعى لاعينه وان جعل المدعى ان الاعيان كلها حادثة فحينئذ ايضا تجوز كون عين فى اول زمان الحدوث لا يوجب تسليم لان اللازم من هذا هو ثبوت حدوث بعض الاعيان ولا يلزم من حدوث بعض الاعيان حدوث جميع الاعيان والمدعى انما هو حدوث جميع الاعيان ، اجاب عنه الكفوى بان الاعيان صارت بناءً على التجويز المذكور ثلاثة اقسام : الاول مايكون فيه الحركة ، والثانى مايكون فيه السكون ، والثالث هو مايكون خاليًا عن الحركة والسكون والمنع المذكور يوجب تسليم حدوث القسم الثالث والدليل الذى ذكره الشارح يوجب حدوث القسمين الاولين فيلزم تسليم المدعى لامحالة وهوان الاعيان كلها حادثة وقال المحشى ان هذا الجواب على قانون المناظرة جواب عن هذا المنع بتفسير الدليل ، اقول المراد من تفسير الدليل هو الاعتراف بكون هذا الدليل غير مثبت للمدعى لوجود القصور فيه فقيم دليلاً آخر على هذا المدعى وهو المقدمة الاولى من القياس الاول يعنى ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث فحاصل الدليل هو ان العين سواء كان جسمًا او جوهرًا فردًا لا يخلو عن الكون فى حيز وذلك الكون لا يخلو اما ان يكون مسبوقًا بكون آخر فى هذا الحيز او يكون مسبوقًا بكون آخر فى حيز آخر او يكون غير مسبوق بكون آخر لافى هذا الحيز ولا فى الحيز الآخر ولا شك ان كل واحد من هذه الاكوان حادثة فثبت ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث وهذا هو المطلوب.

**قوله** ﴿واما حدوثهما﴾ اراد الشارح اثبات الكبرى للقياس الثانى وهى قوله وهما

-عادئان واستدل الشارح على حدوثهما بوجه ثلاثة : الاول قوله فلانهما من الاعراض -الخ- فهذا الوجه من الاستدلال على نمط القياس الاقترانى من الشكل الاول فقول فلانهما من الاعراض صغرى القياس وقوله وهى غير باقية كبرى القياس فتقريره هكذا ان الحركة والسكون من الاعراض والاعراض لا تكون باقية ينتج ان الحركة والسكون لا تكون باقية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان البقاء ايضا عرض فلو كان الحركة والسكون باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ثم نجعل هذه النتيجة صغرى ونضم اليها الكبرى فتقرير القياس هكذا الحركة والسكون غير باقيتين وكلما هكذا شأنه لا يكونان قديمين اما الصغرى فلانها نتيجة القيام الاول واما الكبرى فلان القدم يناقى القدم فالامر الذى يكون غير باقى لا يكون قديمًا واعترض عصام الدين على هذا الوجه بان ما ذكره من عدم بقاء الاعراض فانما هو مسلك خاص بالاشعرى لان الجمهور يقولون ببقاء الاعراض فالاولى فى بيان الوجه ان يقول وقد ثبت حدوث الاعراض مكان قوله وهى غير باقية ، واجاب عنه الكفوى ان عرض الشارح من ذكره هذا انما هو تكثير الادلة فان حدوث الاعراض قد ذكره فيما سبق فالوجه الذى ذكره يعلم من ذلك الكلام فيما سبق فذكر ههنا وجهًا آخر ليحصل التكثير فى الوجوه ، الوجه الثانى ذكره بقوله ولان ماهية الحركة -الخ- وهذا الوجه مختص بالحركة يعنى يثبت به حدوث الحركة وحاصله ان ماهية الحركة لاجل وجود الانتقال فيها من حال الى حال آخر تقتضى المسبوقية بالغير بان قبله شىء آخر سواء كان ذلك الشىء حركة او سكونًا فاذا وجدت فيها المسبوقية بالغير لا توجد فيها الازلية والقدم لان المسبوقية بالغير يقتضى عدم اللاحق عند وجود ذلك السابق ولا شك ان بين العدم وبين القدم منافات ، اقول هذا الوجه وان كان بجنب الظاهر مختصًا باثبات حدوث الحركة ولكن بعد التأمل الصادق يظهر ان بهذا الوجه كما يثبت حدوث الحركة فكذلك يثبت به حدوث السكون ايضا وذلك لان التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملكة بان الحركة ملكة والسكون عدم تلك الملكة والشرط فى هذا النوع من التقابل هو ان يكون محل العدمى صالحًا للاحصاف بالوجودى فلو كان السكون قديمًا لكان المتصف به الامر القديم واذا اتصف القديم بالسكون لزم ان يتصف بالحركة ايضا وهو باطل لانه يلزم من ذلك كون الحركة قديمة فلا يكون السكون ايضا قديمًا بل يكون حادثًا لامحالة ومقال العلامة الفرهارى من ان هذا الوجه مختص بحدوث

الحركة فهو محمول على الظاهر هذا الوجه فان ظاهر الوجه يقتضى الاختصاص بالحركة ،  
وذكر الوجه الثالث بقوله ولان كل حركة فهي على التقضى - الخ - فهذا الوجه دليلان الدليل  
الاول على اثبات حدوث الحركة والدليل الثانى على اثبات حدوث السكون فحاصل الدليل  
الاول هو ان كل حركة على التقضى ومعناه عدم الاستقرار وذلك لان الحركة غير قار الذات  
فكل واحد من جزئيات الحركة ينعدم ويحدث بعده جزئى آخر للحركة فاذا وجد الانعدام فى  
جزئياته لا يكون واحداً من تلك الجزئيات بقديمة لان بين الانعدام وبين القديم منافات  
، وحاصل الدليل الثانى هو ان السكون مكن الزوال اى زواله جائز وممكن وذلك لان الجسم  
قابل للحركة ولا شك ان قبول الحركة يتوقف على امكان زوال السكون فانه اذا لم يمكن  
السكون فى الجسم بل يكون سكونه ممتنعاً فلامحالة تكون مركبة غير ممكنة ولا يكون قابلاً  
لها فلما كان الجسم قابلاً للحركة فلامحالة يكون سكونه جائز الزوال فيكون السكون حادثاً  
لا قديماً لان جواز الزوال وامكانه ينافى القدم الموجب لامتناع الزوال ، واعتراض عليه عصام  
الدين باننا لانسلم المنافات لان الامكان الذاتى فى الشئ لا ينافى القدم فان عدم العقل من  
العقول العشرة عند الفلاسفة ممكن بالذات مع كون العقول قديمة عندهم فيجوز ان يكون  
زوال السكون ممكناً بالذات ومع ذلك يكون قديماً ايضاً ، واجاب عنه الكفوى بان اعتراض  
عصام الدين يندفع بحمل الجواز فى كلام الشارح على الامكان الاستعدادى الوقوعى وهوم  
الا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا بالغير وهذا الامكان اخص من الامكان الذاتى لان  
الامكان الذاتى عبارة عما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان جاز ان يكون واجباً بالغير  
واعترض المحشى على الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة للاستدلال بان ما قيل فى الوجه الثانى  
من ان الحركة تقتضى المسبوقية بالغير لا يخلو اما ان يكون المراد من الغير غير جنس الحركة  
او يكون المراد منه مسبوقية كل فرد من الحركة بفرد آخر منها والاول غير مسلم لان ماهية  
الحركة لا تقتضى المسبوقية بغير الحركة وهو ظاهر وعلى الثانى ثبت حدوث كل واحد من  
جزئيات الحركة ولا يثبت من ذلك حدوث مطلق الحركة لان المسبوقية بالغير انما هى فى  
جزئيات الحركة لا فى مطلق الحركة ، واجاب الشارح عنه فيما سيأتى باختيار الشق الثانى اى  
بان المراد هى المسبوقية لكل فرد بفرد آخر ولكن لانسلم انه لا يثبت من هذا حدوث مطلق  
الحركة بل كما يثبت من هذا ثبوت حدوث كل فرد من الحركة فكذلك يثبت منه ثبوت

حدوث مطلق الحركة ايضاً لانه لا وجود لمطلق الحركة الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم مطلق الحركة مع حدوث كل واحد من الجزئيات فاذا كان كل واحد من الجزئيات حادثاً لا بد ان يكون مطلق الحركة ايضاً حادثاً وايضاً اعترض المحشى على الوجه الثالث على الدليل الاول الذى اقيم على اثبات حدوث الحركة بان ما قلت من ان كل حركة على التقضى وعدم الاستقرار انما يدل على ثبوت حدوث كل واحد من جزئيات الحركة ولا يدل على ثبوت حدوث مطلق الحركة فيجوز ان يكون مطلق الحركة قديماً مع كون كل واحد من الجزئيات حادثاً فيكون نوع الحركة قديماً ويمكن ان يجاب عنه ايضاً بالجواب الذى اجاب به الشارح بأنه لا وجود لمطلق الحركة ونوعها الا في ضمن الجزئيات فاذا كان كل واحد من الجزئيات حادثاً لا بد ان يكون مطلق الحركة ونوعها ايضاً حادثاً ولكن جواب الشارح انما يستقيم اذا كانت جزئيات الحركة متناهية واما اذا كانت غير متناهية فلا يلزم من حدوث كل واحد من الجزئيات حدوث مطلق الحركة ايضاً ونظير ذلك ان الورد الجزئى لا يبقى شهرين مع ان نوعه يكون باقياً شهرين فههنا ايضاً يجوز ان يكون كل واحد من الجزئيات حادثاً ويكون مطلق الحركة قديماً فلا بد لاثبات المطلوب من ابطال التسلسل وعدم التناهى ببرهان التطبيق.

**قوله** ﴿واما المقدمة الثانية﴾ المراد من المقدمة الثانية هي المقدمة الثانية للقياس الاول الذى كان دليلاً لاثبات حدوث العالم واستدل الشارح على اثبات هذه المقدمة بقوله فلان ما لا يخلو - الخ - وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى فقوله فلا ما لا يخلو عن الحادث فى الازل مقدمة شرطية وقوله وهو محال مقدمة استثنائية لان هذا القول فى قوة قولنا لكن التالى باطل فتقريره هكذا فلا ما لا يخلو عن الحادث لثبت فى الازل لكان ذلك الحادث ايضاً ثابتاً فى الازل لكن التالى باطل فالمقدم مثله ، اما الملازمة فلان الامر الذى لا يكون خالياً عن الحادث يكون ذلك الحادث لازماً معه واللازم لا ينفك عن الملزوم فاذا ثبت الملزوم فى الازل لا بد ان يكون اللازم ايضاً ثابتاً فى الازل والالم يكن اللازم لازماً وهو خلاف المفروض واما بطلان التالى فلانه لو ثبت الحادث فى الازل لم يكن الحادث حادثاً بل يكون ازلماً وقديماً لاحادثاً وهذا خلاف المفروض.

**قوله** ﴿الاول انه لا دليل﴾ حاصل هذا الاعتراض هو ان الدليل القائم على حدوث العالم لا يكون مثبتاً للمدعى بجميع اجزائه فلا يكون التقريب تاماً وذلك لان البعض من اجزاء



المدعى هو حدوث الاعيان المجردة من العقول العشرة والنقوش الناطقة ولم يثبت هذا الجزء من المدعى بذلك الدليل لان الاستدلال بحدوث الاعيان انما كان بحدوث الحركة والسكون والمجردات خالية عن الحركة والسكون فالدليل المذكور انما كان تاماً لو كان وجود العين المجرد الذى لا يكون متحيزاً اصلاً اى لا بالذات ولا بالواسطة محال وليس كذلك لجواز ان يوجد مثل هذا العين .

**قوله** ﴿والجواب ان المدعى حدوث﴾ وحاصل هذا الجواب هو ان هذا انما كان وارداً لو كان المدعى حدوث جميع الممكنات من الاعيان والجواهر سواء ثبت وجودها اولاً وليس كذلك بل المدعى انما هو حدوث الممكنات التى ثبت وجود تلك الممكنات وهى الاعيان المتحيزة والاعراض ، واما المجردات التى هى اعيان غير متحيزة فلم يثبت وجودها لان الادلة القائمة على اثبات وجودها غير تامة (فان قيل) ما الوجه حيث جعل المدعى حدوث ماثب وجوده من الممكنات ، اشار عصام الدين الى جوابه ان الوجه لذلك هو ان المقصود ههنا هو البحث عن احوال ما يصلح ان يكون دليلاً على وجود الصانع ولا يشك ان الدليل على وجود الصانع هو ماثب وجوده وما لم يثبت وجوده لا يصلح ان يكون دليلاً على وجود الصانع بل الدليل على وجود الصانع هو الممكن الذى يثبت وجوده ثم ان عصام الدين ذكر اعتراضاً على هذا وجواباً عنه ، حاصل الاعتراض هو ان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح ان يكون دليلاً على وجود الصانع ولكن مع ذلك لا بد من دعوى حدوثه على تقدير وجوده وذلك لانه لم يثبت حدوثه على تقدير وجوده لم يثبت ان المحدث للعالم هو الواجب تعالى لجواز ان يكون القديم الآخر محدثاً للعالم واما اذا اثبت حدوث جميع الممكنات سواء ثبت وجودها اولاً فلا يوجد احتمال ان يكون المحدث للعالم هو القديم الآخر لعدم وجود قديم آخر حينئذ ، وحاصل جوابه لا بأس بوجود ذلك الاحتمال لان المقصود ههنا هو اثبات احتياج العالم الى القديم بانه لا بد من وجود قديم تستند الى ذلك القديم الحوادث واما ان ذلك القديم يكون واجباً لذاته وواحداً الى غير ذلك فله مقام آخر ثم ان المتكلمين استدلوا بوجوه ثلاثة على نفى الاعيان المجردة الاول : هو انه لو وجد المجرد لكان مشاركاً للواجب تعالى فى وصف التجرد ويكون متميزاً عنه بالامر الآخر فيكون ذلك المجرد مركباً من الامرين مابه الاشتراك ومابه لامتياز فلم يكن المجرد مجرداً لان الشرط فى المجرد البساطة ، والثانى ان التجرد من اخص

اوصاف الواجب تعالى فان سيأل عن الواجب تعالى فانما يجب بالتجرد فاذا كان المجرد موجوداً كان ذلك المجرد مشاركاً مع الواجب تعالى فى اخص اوصافه تعالى فيكون مشاركاً معه فى الحقيقة ايضاً فيلزم من ذلك اما قدم الحادث او حدوث القديم وكلاهما باطلان فوجود المجرد ايضاً باطل ، والثالث ان مالا دليل على وجوده يجب نفيه وذلك لانه لو يجب نفى الشيء عند عدم وجود الدليل على وجوده يجوز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وهذه سفسطة ، ولكن أجيب من جانب الحكماء عن هذه الوجوه الثلاثة ، فالجواب عن الاول والثانى ذكره العلامة الفرهارى واما الجواب عن الثالث فذكره العلامة الخيالى فحاصل الجواب عن الاول هو ان التجرد وصف سلبى وذلك لانه عبارة عن انه ليس بجسم ولا حالاً فى الجسم ولا فى جهة ولا شك ان التركيب انما يلزم فى الشيء اذا كان الاشتراك فى الذاتى واما الاشتراك فى غير الذاتى اى فى الوصف والعرضى فلا يوجب التركيب ولو كان ذلك الوصف ثبوتياً فاذا كان حال الوصف الثبوتى كذلك فالوصف السلبى اولاً بان لا يفيد التركيب ، وحاصل الجواب عن الوجه الثانى هو اننا لانسلم ان اخص اوصاف الواجب تعالى هو التجرد بل اخص اوصافه هو الوجوب الذاتى او كونه خالقاً لكل ماسواه او القدم بالذات ، وحاصل الجواب عن الوجه الثالث هو ان الدليل يكون ملزوماً والمدعى يكون لازماً ولا شك ان عدم الملزوم ولا يستلزم عدم اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم فيكون موجوداً ولا يكون ملزومه موجوداً فما لا دليل على وجوده لا يجب ان لا يكون ذلك الشيء موجوداً بل يجوز ان يكون موجوداً ولا يكون دليله موجوداً وعلاوة على ذلك ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد فان عدم العلم بالدليل لا يفيد عدم ذلك الدليل فى نفس وعدم ثبوت المدعى به واما عدم وجود الجبال الشاهقة بحضرتنا فمعلوم بالبدهة لابانه لا دليل على وجودها والا لكان العلم بعدمها استدلالياً لا بدهياً وهو باطل لان العلم بعدمها بدهى لا استدلالى .

**قوله** ﴿ان ما ذكر لا يدل على حدوث﴾ حاصل هذا الاعتراض ان دليل حدوث العالم غير تام وذلك لانه لا يكون مثبتاً للمدعى باعتبار جميع اجزائه لان البعض من اجزاء المدعى حدوث الاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات فان حدوث هذه الاعراض لا يدرك بالمشاهدة حدوثها ولا حدوث اضدادها فالتقريب لا يكون تاماً (فان قيل)

انه يعلم من هذا الاعتراض ان اثبات حدوث الاعراض انما هو بمجرد المشاهدة فقط لانه اقتصر على ذكر المشاهدة في حدوث هذه الاعراض وحدث اضدادها مع ان الامر ليس كذلك بل لاثبات حدوث الاعراض امران المشاهدة والدليل فانه قال هناك فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل فالالاقتصار بالمشاهدة ههنا تقصير بل ينفي ان يذكر مع هذا ان حدوثها لا يدرك بالدليل ايضاً ، اجاب عنه المحشى بان ذلك الدليل ايضاً مبني على المشاهدة ووجه البناء هو ان الدليل لحدوث البعض هو طريان العدم على اضداد الاعراض التي يعلم حدوثها بالمشاهدة فالعلم بطريان العدم على الاضداد انما يحصل بعد مشاهدة حدوث هذه الاعراض فلامحالة يكون بناء هذا الدليل على المشاهدة فيكون ذلك الدليل في حكم المشاهدة فلذا ذكر المشاهدة ههنا فقط فلا يكون هذا الاقتصار تقصيراً .

**قوله** ﴿والجواب ان هذا غير محل﴾ حاصل هذا الجواب هو انه ثبت فيما سبق حدوث جميع الاعيان ولا شك ان حدوث الاعيان يستدعي الاعراض جميعاً لان هذه الاعراض تكون قائمة بالاعيان فتكون الاعراض محتاجة في الوجود الى الاعيان والاعيان حادثة ولا شك ان المحتاج الى الحادث في الوجود اولى بالحدوث فثبت حدوث جميع الاعراض سواء كانت تدرك بالمشاهدة اولا (فان قيل) فعلى هذا لزم الدور لانه قد استدل فيما سبق بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان وههنا استدل بحدوث الاعيان على حدوث الاعراض فتوقف حدوث كل من الاعيان والاعراض على حدوث الآخر فلا يكون هذا الجواب صحيحاً وانما كان صحيحاً لولم يستدل فيما سبق بحدوث الاعراض على حدوث الاعيان والى هذا الاعتراض اشار المحشى في الحاشية ، واجاب عنه الخيالي بما حاصله ان قوله حدوث الاعراض بحذف المضاف تقديره هكذا حدوث باقى الاعراض والمراد من باقى الاعراض هي الاعراض التي تكون غير الحركة والسكون فحدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون دليل على حدوث جميع الاعيان وحدث جميع الاعيان دليل على حدوث الاعراض التي تكون غير الحركة والسكون فلا يكون الدور لازماً ، واجاب عنه عبد الحكيم السيالكوتى بوجه آخر وهو ان حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل كان دليلاً على حدوث الاعيان وحدث الاعيان دليل على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالاعيان الحادثة فيكون حدوث الاعيان دليلاً على حدوث الحركة والسكون ايضاً لكن من حيث القيام

بالايعان فالموقوف عليه لحدوث الايعان هو حدوث الاعراض ولكن بحيثية المعلومية  
بالمشاهدة او الدليل والموقوف على حدوث الايعان هو حدوث الحركة والسكون من حيث  
القيام بالايعان فاذا وجدت المغايرة بين الموقوف عليه وبين الموقوف فلا يلزم الدور.

**قوله** ﴿الثالث ان الازل﴾ وهذا الاعتراض وارد على قوله فلان ما لا يخلو عن الحادث  
لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وذكر المحشى تقرير الاعتراض هكذا  
ان المراد من ثبوت الحادث في الازل لا يخلو اما ان يكون المراد ثبوت الحادث المعين في  
الازل او يكون المراد ثبوت الحادث الغير المعين في الازل فعلى التقدير الاول لانسلم الملازمة  
بين ثبوت ما لا يخلو عن الحادث في الازل وبين ثبوت الحادث في الازل بل اللازم ثبوت  
الحوادث الغير المتناهية للعين الازلى واحد بعد واحد وعلى التقدير الثانى الملازمة مسلمة  
ولكن لانسلم بطلان التالى اى ثبوت الحادث الغير المعين في الازل لان الحادث قديم بالنوع  
، وقال عصام الدين يمكن بيان هذا الاعتراض بوجهين الوجه الاول : لانسلم ثبوت الحادث  
في الازل على تقدير ان يثبت في الازل ما لا يخلو عن الحادث بل اللازم انما هو وجود الحوادث  
الغير المتناهية في الازل والوجه الثانى هو اننا لانسلم بطلان ثبوت الحادث في الازل بل ذلك  
جائز بسند قدم الحادث بالنوع ، وقال الكفوى ان الحادث فى الوجه محمول على الحادث  
المعين والحادث فى الوجه محمول على الحادث الغير المعين يعنى الفرد المنتشر وعلى هذا  
يكون تقرير عصام الدين للاعتراض راجعاً الى تقرير المحشى للاعتراض فان تقرير الاعتراض  
للمحشى كان مشتملاً على الشقين فالوجه الاول لتقرير الاعتراض لعصام الدين يكون الشق  
الاول ويكون الوجه الثانى هو الشق الثانى وهذا الارجاع يعلم من كلام الكفوى حيث قال  
فالمواضح ان يقال ان اريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة وان اريد به المطلق فبطلان  
التالى ممنوع كما فعله غيره من المحشين ، انتهى كلامه.

**قوله** ﴿بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود﴾ ذكر البعض ان هذا اشارة  
الى تعريفى الازل يعنى ان هذين التعريفين للازل ولكن مع وجود المسامحة وذلك لان الازل  
لا يكون عبارة عن عدم الاولية وكذا لا يكون عبارة عن استمرار الوجود بل تعريفه الاول هكذا  
زمان لا اول له وتعريفه الثانى هكذا زمان غير متناه فى جانب الماضى ، وقال العلامة الفرهارى  
انهما لا يكونان تعريفين للازل بل هما تعريفان للازلية فعلى هذا لاتسامح فى هذين التعريفين

بل المسامحة موجودة في ارجاع الضمير.

**قوله** ﴿في ازمنة مقدره﴾ قال المحشى ان الوجه لتوصيف الازمه بوصف التقدير انما هو ليشمل الازلية للبارى تعالى وصفاته فان الواجب تعالى وصفاته ازلية وتكون موجودة حيث لازمان ولما اخذ من الزمان الازمنة المقدره فلاشك ان وجود الواجب تعالى وصفاته وان لم يكن في الازمنة المتحققة ولكن يكون في الازمنة المقدره (فان قيل) ان هذا الشمول انما هو على مذهب المتكلمين والزمان عندهم امر وهمي لا متحقق فلاحاجة الى توصيف الازمنة بالمقدرة (قلنا) نسلم ان الزمان امر وهمي عند المتكلمين ولكن هذا الامر الوهمي قد يتوهم من وجود الحوادث لان هذا الامر الوهمي عندهم عبارة عن القبلية والبعدية المتوهمان من الحوادث فقبل وجود الحوادث لازمان اصلاً أى لا متحققاً ولا متوهماً فلذا وصف الازمنة بالمقدرة.

**قوله** ﴿والجواب انه لا وجود للمطلق﴾ وحاصل هذا الجواب هو ان مطلق الحركة انما تكون موجودة في ضمن الجزئيات ولاشك ان كل واحد من جزئياتها يكون حادثاً وذلك لان الحركة عبارة عن الكون الثاني في المكان الثاني في الآن الثاني بحيث يكون هذا الكون مسبوقاً بكون آخر فاذا اعتبر في كل واحد من جزئيات الحركة المسبوقية بالغير يكون كل واحد حادثاً لان المعبر في القديم هو ان يكون سابقاً على كل واحد من الحوادث ولا تكون المسبوقية موجودة فيه فاذا كان كل واحد من جزئيات الحركة حادث يلزم ان يكون مطلق الحركة الموجودة في ضمن الجزئيات حادثاً واورد العلامة الفرهاري اعتراضين وجوابين ههنا فالاعتراضان انما يردان على جواب الشارح ، حاصل الاعتراض الاول هو ان المعلوم من جواب الشارح هو ان بداية كل واحد من الجزئيات يستلزم بداية الكلى الذى هو مطلق الحركة ههنا فعلى هذا يلزم ان يكون انتهاء الكلى فيلزم من ذلك انتهاء نعيم الجنان لان كل واحد من جزئيات نعيم الجنان ينتهى ويفنى فيكون الكلى ايضاً منتهياً وفانياً وهذا باطل ، وحاصل جوابه ان قياس جزئيات نعيم الجنان على جزئيات الحركة قياس مع الفارق وذلك لان الحركات الغير المتناهية قد دخلت تحت الوجود على زعم الحكماء بخلاف جزئيات نعيم الجنان فان الغير المتناهي من نعيم الجنان لا يدخل تحت الوجود بل كلما دخل تحت الوجود يكون متناهياً لا غير متناه وحاصل الاعتراض الثاني هو ان لا نسلم انه اذا كان كل واحد من الجزئيات حادثاً

ان يكون المطلق الذى هو نوع تلك الجزئيات ايضاً حادثاً لان الحدوث حكم جزئيات الحركة من حيث الزمان ولاشك ان النوع لايلزمه حكم الجزئيات من حيث الزمان فيجوز ان يكون كل واحد من جزئيات الحركة حادثة ويكون مطلق الحركة قديمة ، ألا ترى ان الورد لايبقى فرد منه اكثر من يوم واحد مع ان نوع الورد يبقى اكثر من شهر ، و حاصل جوابه ان كون النوع اطول بقاءً من كل فرد مسلم ولكن لا يستلزم ذلك قدم النوع مع حدوث جميع الافراد (فان قيل) لانسلم انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى بل يمكن ان يوجد بدون الجزئى فان المطلق يوجد فى الذهن بدون الجزئى اجاب عنه المحشى ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من وجود المطلق مطلق الوجود اى سواء كان وجوداً ذهنياً او وجوداً خارجياً وليس كذلك بل المراد منه هو الوجود الخارجى بان المطلق لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن الجزئى واما فى الذهن فيمكن ان يوجد بدون الجزئى .

اعلم انه قال المحشى ههنا سواء قلنا بوجود الكلى الطبعى فى الخارج على سبيل الاستقلال او لا انتهى كلامه ، الظاهر من كلام المحشى ان الكلى الطبعى لا يكون موجوداً فى الخارج الا فى ضمن الجزئى وان كان ذلك الكلى الطبعى موجوداً فى الخارج على سبيل الاستقلال وهذا باطل لان الكلى الطبعى اذا كان موجوداً فى الخارج على سبيل الاستقلال فلا يقتضى ان يكون وجوده فى ضمن الجزئى بل بين الوجود على سبيل الاستقلال وبين الوجود فى ضمن الجزئى منافات ، فاقول لتوضيح ذلك ان للوجود على سبيل الاستقلال معنيين الاول هو وجود الكلى الطبعى فى الخارج بطريق الانفراد كما هو مذهب افلاطون ، والثانى هو وجود الكلى الطبعى فى ضمن الجزئيات بطريق الحقيقة كما هو مذهب اهل التحقيق ، وما الوجود على سبيل عدم الاستقلال فهو عبارة عن وجود الجزئيات بان لا يكون الكلى الطبعى موجوداً فى ضمن تلك الجزئيات فهذا وجود الكلى الطبعى انما هو بطريق المجاز والمسامحة لا بطريق الحقيقة فمراد المحشى من الوجود على سبيل الاستقلال هو المعنى الثانى دون المعنى الاول ولاشك انه لا منافات بين الوجود على سبيل الاستقلال بالمعنى الثانى وبين الوجود فى ضمن الجزئى والمنافات انما كان لازماً لو كان المراد من الوجود على سبيل الاستقلال هو المعنى الاول واورد المحشى على جواب الشارح اعتراضاً وهو ان جواب الشارح انما كان ظاهراً اذا كانت جزئيات الحركة متناهية واما اذا كانت جزئيات تلك

الحركة غير متناهية فلا يصح جوابه اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع فى مرتبة من المراتب فى جانب الماضى كافٍ فى استمرار وجود المطلق فلا يلزم من حدوث كل واحد من جزئيات الحركة حدوث مطلق الحركة ، واجاب عن هذا الاعتراض المحشى كمال الدين فى حاشيته على الخيالى بانه يمكن ان يحمل كلام الشارح فى الجواب على ابطال عدم تناهى جزئيات الحركة ببرهان التطبيق فاذا كانت جزئيات الحركة متناهية فلامحالة انه يلزم من حدوث كل واحد من جزئيات مطلق الحركة حدوث مطلق الحركة فلانه يوجد حينئذ مرتبة انقطاع جزئيات الحركة.

**قوله** ﴿الرابع انه لو كان كل جسم﴾ هذا الاعتراض وارد على قوله فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون فى الحيز - الخ - وحاصله انا لانسلم ان الجسم لا بد ان يكون فى حيز والا يلزم عدم تناهى الاجسام وذلك لان الحيز عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى فذلك السطح يكون حيزاً للجسم المحوى فاذا كان كل جسم فى حيز لا بد ان يكون فوقه جسم آخر حاوٍ على الجسم المتمكن وذلك الجسم الحاوى ايضاً من افراد مطلق الجسم فلا بد ان يكون له ايضاً حيز فيكون فوقه جسم آخر ليكون سطحه الباطن حيزاً له وهكذا الى غير النهاية فلزم عدم تناهى الاجسام ثم ان عدم تناهى الاجسام يستلزم عدم تناهى المقدار وكذا يلزم ترتب الامور الغير المتناهية والكل باطل فهذا الاعتراض على نمط القياس الاستثنائى الرفعى فقوله لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام مقدمة شرطية والمقدمة الاستثنائية محذوفة وهى قولنا لكن التالى باطل وقوله لان الحيز هو السطح الباطن - الخ - دليل الملازمة واما دليل بطلان التالى فلانه يلزم من عدم تناهى الاجسام وجود البعد الغير المتناهى وهو باطل بالبرهان السلمى وتقريره على وجه الاختصار هو انه لو وجد البعد الغير المتناهى يلزم التناهى على تقدير عدم التناهى لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فلان هذا خلاف المفروض واما الملازمة فانا نفرض خروج امتدادين من مبداء واحد كأنهما ساقا مثلث ثم نفرض الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ايضاً غير متناهٍ مع كونه محصوراً بين الحاصرين وهو يقتضى كون ذلك الانفراج متناهياً فلزم اجتماع النقيضين وهذا اللازم انما كان لازماً من فرض البعد غير متناهٍ فلا يكون البعد الغير المتناهى موجوداً.



**قوله** ﴿والجواب ان الحيز عند المتكلمين﴾ حاصل هذا الجواب منع الملازمة بين ان كل جسم في حيز وبين عدم تناهي الاجسام بان هذه الملازمة انما كان ثابتة لو كان الحيز عند المتكلمين عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى وليس كذلك بل الحيز عندهم عبارة عن الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده يعنى ان الحيز عبارة عن البعد الممتد فى الطول والعرض والعمق ينفذ فيه الجسم الذى هو ايضا ذو طول وعرض وعمق فيسرى ابعاد الجسم فى ابعاد ذلك البعد والمراد من الابعاد هى الابعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق ولاشك ان الحيز بهذا المعنى لا يتوقف على وجود الجسم الحاوي فلا يلزم عدم تناهي الاجسام قال المحشى انما قيد الفراغ بالمتوهم لوجهين : الاول : ان كون الحيز عبارة عن الفراغ الموجود حقيقة انما هو مذهب غير المتكلمين وهو افلاطون واتباعه فانه يقول ان الحيز عبارة عن البعد الموجود الممتد فى الابعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق وهو امر جوهري عندهم ومجرد عن المادة والثانى ان الوجه لذلك التقيد هو ان المكان يكون مشغولاً بالمتمكن غير خالٍ عنه حقيقةً وخلوه عنه انما يكون بطريق التوهم .

اعلم ان الفاضل الكندهارى اعترض على الشارح بان الحيز كما انه لا يكون عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى عند المتكلمين فكذلك الحيز لا يكون عبارة عن هذا المعنى عند الحكماء ايضا بل هذا معنى المكان عند الحكماء واما الحيز عندهم فهو اعم من المكان لانه يشمل المكان والوضع فان الجسم ان كان له مكان فهو حيزه ايضا وان لم يكن له مكان مثل فلک الافلاك فحيزه هو الوضع ، اقول هذا انما كان وارداً على الشارح لو كان المراد من الحيز معناه بل مراده منه هو المكان ولاشك ان المكان عند الفلاسفة عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ويدل على ما قلنا كلام المحشى فانه ذكر المكان فى موضع الحيز فى بيان فائسدة تقيد الفراغ بقيد المتوهم وعلاوة على ذلك ان الشارح لم يذكر ان هذا معنى الحيز عند الحكماء حتى يرد عليه اعتراض الكندهارى ، اقول التعجب من هذا الفاضل كيف يعترض على العلامة الفتازانى هل يظن عليه بانه غافل عن علم الحكمة واصطلاحات الفلاسفة **قوله** ﴿يشغله الجسم﴾ (فان قيل) كما ان الجسم يشغل الحيز فكذلك الجوهر الفرد

ايضاً يشغل الحيز فلا يصح التخصيص بالجسم ، واجاب عنه المحشى بان الوجه لذلك التخصيص هو ان الكلام فى الجسم ههنا لافى الجوهر الفرد وليس مراده ان الجسم انما يشغل الحيز فقط دون الجوهر الفرد ، واعترض عصام الدين على الشارح ان ترتيب الاعتراضات يقتضى ان يجعل هذا الاعتراض الرابع ثالثاً ويجعل الاعتراض الثالث رابعاً وذلك لان هذا الاعتراض كالاقتراضين الاولين متعلق بالصغرى والاعتراض الثالث متعلق بالكبرى ، وأجيب عنه بان هذا الاعتراض لما كان ضعيفاً فلذا اخره عن الكل وبين الكفرى وجه التضخيم بان هذا الاعتراض مبنى على مذهب الفلاسفة فى الحيز مع ان الظاهر ان الكلام ههنا مبنى على مذهب المتكلمين .

**قوله** ﴿ولما ثبت ان العالم محدث﴾ هذا هو الدليل لاثبات المحدث للعالم بان العالم لا بد له من وجود المحدث وهو على نمط القياس الاقترانى على الشكل الاول فقوله ولما ثبت - الخ - اشارة الى صغرى القياس وقوله ومعلوم ان المحدث - الخ - اشارة الى كبرى هذا القياس فتقرير الدليل هكذا ان العالم محدث وكل محدث لا بد له من محدث ينتج ان العالم لا بد له من محدث اما الصغرى فقد ثبت فيما سبق بدليل حدوث العالم الذى ذكره الشارح وقد مر ذلك مفصلاً واما الكبرى فقد اثبتنا بقوله ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى - الخ - فالدليل الذى اورده لاثبات الكبرى على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لو لم يكن للمحدث محدث يلزم الترجيح بالمرجح لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فمن البدهيات فان الشارح احاله الى البدهية بقوله ضرورة ترجيح - الخ - يعنى ان بطلان ترجيح بلا مرجح وامتناعه معلوم بالبدهية واما الملازمة فلان الحادث وجوده وعدمه متساويان فلو وجد بدون المحدث والموجد بل بختة واتفاقاً لزم ترجيح وجوده على عدمه بدون المرجح فثبت الملازمة ثم ان هذا الدليل انما هو على طريق الحدوث لاعلى طريق الامكان وربما اورد الدليل على طريق الحدوث دون الامكان لان على مذهب المتكلمين المحوج الى المؤثر والموجد هو الحدوث دون الامكان وذلك لانه لو كان المحوج الى المؤثر والموجد هو الامكان لزم احتياج عدم الممكن الى المؤثر والموجد لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان فلان عدم الممكن يكفيه عدم العلة واما الملازمة فلان عدم الممكن ايضاً ممكن كما ان وجوده ممكن ، واعترض على مذهب المتكلمين بانه لو كان الحدوث محوجاً وعلة الاحتياج الى المؤثر

والموجد للزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده لعدم الحدوث بعد الوجود ، وأجيب عنه بجوابين الاول : انا نلتزم ذلك يعنى نسلم عم الاحتياج بعد الوجود وأيد ذلك ببقاء البناء بعد موت الباني ورد على هذا الجواب العلامة الفرهارى بان هذا الجواب غلط والثانى لا نسلم لزوم عدم الاحتياج بعد الوجود بل الاحتياج يكون ثابتاً لان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة ، اقول هذا الجواب مبنى على مسلك خاص للاشعرى وهو خلاف التحقيق فان التحقيق هو بقاء الاعراض زمانين ولاجل هذا اختار المتأخرون من الاشاعرة مذهب الحكماء بان المحجوج الى المؤثر والموجد هو الامكان دون الحدوث ودليلهم على ذلك هو اننا نتصور وجود الحادث ولا يظهر لنا احتياجه الى العلة الا بعد تصور امكانه فيعلم من ذلك ان المحجوج الى المؤثر والموجد هو الامكان واما الدليل على طريق الامكان فهكذا ان العالم بجميع اجزائه ممكن فيكون وجود كل جزء من اجزائه من الغير فلا بد من وجود موجود موجد فان كان ذلك الموجود الموجد واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً فيكون محتاجاً الى الغير فى الوجود فلا بد من الانتهاء الى الواجب بالذات والا يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان ولزومهما على تقدير عدم الانتهاء الى الواجب ظاهر فلامحالة انه يجب الانتهاء الى الواجب بالذات .

**قوله** ضرورة امتناع ترجيح اعترض عليه المحشى بان الاولى هو ان يقال ضرورة امتناع ترجيح وجود الحادث على عدمه لان هذا تنبيه على ما اختاره اهل السنة فى التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لابد له من محدث يعنى ان الدليل المذكور انما هو على طريق الحدوث لا على طريق الامكان فيكون المطلوب ههنا هو امتناع ترجيح وجود الحادث على عدمه لا فى امتناع ترجيح وجود الممكن على عدمه ويمكن ان يقال فى الجواب ان كلام المصنف وان كان مبنيًا على مذهب الجمهور من ان المحجوج الى المؤثر والموجد هو الحدوث دون الامكان ولكن الشارح بنى كلامه على مذهب المتأخرين من ان المحجوج الى المؤثر والموجد هو الامكان دون الحدوث ثم ان ههنا امران الاول الترجيح بلامرجح على صيغة باب التفعيل ومعناه هو ان يرجح الموجد احد طرفى الشئ من الوجود والعدم على الآخر بدون وجود العلة الباعثة هناك على الموجد وهذا باطل عند الحكماء وجائز عند المتكلمين والثانى الترجيح بلامرجح على صيغة باب التفعيل ومعناه هو ان يحصل وجود الشئ مثلاً بدون

الموجد أى بختة واتفاقاً كما هو مذهب اهل البخت والاتفاق وهو باطل عند المتكلمين والحكماء جميعاً ولاجل ان الاول جائر عند المتكلمين ، والثانى ممتنع عندهم ، قال ههنا ترجيح احد طرفى -الخ- ولم يقل ترجيح احد طرفى -الخ- والمعتزلة من المتكلمين اختاروا مذهب الحكماء وخالفوا عن جمهور المتكلمين فعندهم ايضا كلاهما باطلان .

**قوله** ﴿والمحدث للعالم﴾ (الله تعالى) (فان قيل) ان المصنف جعل الوصف وهو المحدث مبتداءً ومحكوماً عليه وجعل العلم وهو لفظ الله جزءاً ومحكوماً به مع ان العكس اولى وهو ظاهر و اشار الى جوابه عصام الدين بان الوجه لهذا هو انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث ولكن لم يعلم عينه والدال على عينه هو العلم فكان اللائق جعل ذلك الوصف مبتداءً وجعل العلم خبراً عنه (فان قيل) ان القاعدة هى ان الشئ اذا ذكر اولاً بالاسم الظاهر فينبغى ان يذكر ثانياً بالضمير ولاشك ان العالم قد ذكر فيما سبق بالاسم الظاهر لانه قال هناك والعالم بجميع اجزائه محدث فينبغى ان يذكره ههنا بالضمير بان يقول والمحدث له هو الله تعالى ، اجاب عنه عصام الدين بان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا فى العالم بطريق الاطلاق فلو ذكر ههنا الضمير لزم ان يكون المراد من العالم ههنا هو ما ثبت من اجزائه ولا يكون المراد منه العالم بطريق الاطلاق .

**قوله** ﴿اى الذات الواجب الوجود﴾ ثم ان الشارح فسر لفظ الله بالواجب فقال المحشى ان الوجه لذلك التفسير هو الاشارة الى ان مدار فاعلية الواجب تعالى لسلسلة الممكنات انما هو وجوب الوجود وكذا امتياز الواجب تعالى عن سائر الذوات ايضا بوجوب الوجود ، وقال عصام الدين ان الوجه لذلك التفسير هو ان المصنف اورد ضمير الفصل بينهما انما يكون عند خوف التباس الخبر بالصفة وههنا لا يوجد خوف الالتباس لا الخبر لاجل كونه علماً غير صالح لان يكون صفة ففسر الشارح لفظ الله بالمفهوم الكلى ليصح ايراد ضمير الفصل ثم بعد ذلك قال عصام الدين ان الشارح ادرج الذات ليحصل الاحتراز عن صفات الواجب تعالى لان واجب الوجود قد يطلق على صفات الواجب تعالى ايضا .

**قوله** ﴿الذى يكون وجوده من ذاته﴾ اعلم انه وقع الاختلاف بين المتكلمين وبين الحكماء والصوفية فالهكماء والصوفية يقولون ان وجود الواجب تعالى عين ذاته لان هذا اكمل انحاء الوجود والمتكلمون يقولون ان وجود الواجب تعالى زائد على ذات الواجب

تعالى ودليلهم على ذلك هو اننا نتعقل ذات الواجب تعالى ثم نسبت الوجود له تعالى بالبرهان فلو كان وجود الواجب تعالى عين ذاته لما ثبت الاحتياج الى البرهان في اثبات الوجود له تعالى بعد تعقل ذاته تعالى وفي كلام الشارح اشارة الى زيادة وجود الواجب تعالى على ذاته ووجه الاشارة هو ان الشارح قال يكون وجوده من ذاته ومعنى هذا القول هو ان ذاته علة تامة لوجوده ولا شك ان الشيء لا يكون علة لنفسه فلامحالة يكون وجوده زائداً على ذاته تعالى (فان قيل) ان مرتبة الابداع تكون متأخرة عن مرتبة الوجود فكيف يكون ذات الواجب تعالى علة وموجوداً لوجوده ، اجاب عنه المحشى بان هذا انما هو في الوجود المنفصل لا في مطلق الوجود ولا شك ان وجود الواجب تعالى لا يكون منفصلاً عن الواجب تعالى .

**قوله** ﴿اذا لو كان جائز الوجود﴾ هذا دليل على وجوب وجود الواجب تعالى وهو على نمط القياس الاستثنائي الرفعي تقريره هكذا لو كان الواجب تعالى جائز الوجود لكان تعالى من جملة العالم لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فاثبتته الشارح بدليين : الاول قوله : فلم يصح محدثاً للعالم - الخ - والثاني قوله : مع ان العالم اسم لجميع - الخ - فتقرير الدليل الاول هكذا لو كان الواجب تعالى من جملة العالم فلا يصح ان يكون محدثاً للعالم لكن التالي باطل فالمقدم مثله ، اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلانه لو كان محدثاً للعالم على تقدير ان يكون من جملة العالم لزم ان يكون محدثاً لنفسه ايضاً لانه ايضاً داخل في العالم حينئذ وكون الشيء محدثاً وعلة لنفسه محال بالبداهة وتقرير الدليل الثاني هكذا لو كان الواجب تعالى من جملة العالم لكان علماً ودليلاً على وجود نفسه لكن التالي باطل فالمقدم مثله ، اما بطلان التالي فلانه تجب المغايرة بين الشيء وبين ما يكون دليلاً وعلامة عليه واما الملازمة فلان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يكون علماً على وجود مبدء له واعتراض عليه في الخيالي باننا لانسلم ان الشيء اذا كان جائز الوجود كان من جملة العالم فان صفات الواجب تعالى وكذا مجموع الذات والصفات جائز الوجود مع عدم كونه من جملة العالم ، ثم اجاب عنه العلامة الخيالي بان هذا انما كان وارداً لو كان مراد الشارح من جائز الوجود مطلق جائز الوجود وليس كذلك بل المراد منه هو الجائز الوجود الذي يكون مغايراً عن الواجب تعالى والمغايرة غير موجودة في مادة النقض اما بالنسبة الى الصفات فقط فلان صفات الواجب تعالى لا عينه ولا غيره واما بالنسبة الى المجموع فظاهر ، واجاب بعض الافاضل عن هذا

الاعتراض باننا لانسلم ان الصفات جائز الوجود وذلك لانه لو كانت صفات الواجب تعالى جائز الوجود وممكن الوجود لكانت محدثة لان كل ممكن محدث واذا لم تكن الصفات ممكنة لم يكن مجموع الذات والصفات ايضاً ممكناً ورد عبد الحكيم السيالكوتى على هذا الجواب باننا لانسلم ان صفات الواجب تعالى لا تكون جائز الوجود بل هى جائز الوجود وذلك لانها لو لم تكن جائز الوجود وممكن الوجود فلا تخلق اما ان تكون واجبة لذات او تكون واجبة لالذاتها ولا لغيرها لما سيجىء ان صفات الواجب تعالى ليست عين ذات الواجب تعالى ولا غير ذات الواجب تعالى اى بان تكون واجبة لذات الواجب تعالى والاول باطل والا لزم تعدد الوجباء بالذات والثانى ايضاً باطل لاننا لانسلم ان محدث العالم اذاً واجب الوجود لذاته كان ممكن الوجود وجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون محدث العالم واجب الوجود لا لذات ولا لغيره ، واجاب البعض عن ذلك الاعتراض بما حاصله ان المراد من قوله جائز الوجود هو الذات الجائز الوجود ولا شك ان محدث العالم لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم لانه يصدق على الذات الجائز الوجود انه ماسوى الله تعالى مما يعلم به الصانع وحينئذ لا يرد اعتراض الصفات فقط وكذا مجموع الذات والصفات ورد على هذا الجواب ايضاً عبد الحكيم السيالكوتى بوجهين : الاول ان على هذا يجوز للخصم ان يقول بانه يجوز ان يكون محدث العالم صفة من صفات الله تعالى وهى ليست الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم ، والثانى ان هذا الجواب يوهم ان المقصود ههنا نفى كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم ولا يكون المقصود نفى الصفة الجائز الوجود محدثة للعالم مع ان الامر ليس كذلك بل المقصود نفى كون الشئ محدثاً للعالم عن كل واحد من الذات الجائز والصفة الجائز الوجود ثم ان العلامة الخيالى اورد ههنا اعتراضاً وهو انه يجوز ان يكون المحدث للعالم الجائز الوجود ويجوز ان يكون من جملة العالم ولكن لانسلم ان على هذا التقدير يلزم ان يكون الشئ علة لنفسه وكذا يلزم ان يكون الشئ علامة ودليلاً على نفسه لان مرادنا ههنا هو العالم الذى ثبت وجوده فيجوز ان يكون ذلك المحدث من العالم الذى لم يثبت وجوده ولا شك انه لا يلزم حينئذ كون الشئ علة لنفسه وكذا لا يلزم ان يكون الشئ علامة ودليلاً على نفسه . واجاب عنه البعض بان الدليل الذى اورده الشارح لاثبات ان محدث العالم واجب الوجود مثبت على نفى التجردات التى من اجزاء العالم التى لم يثبت وجودها

وإذا كان الامر كذلك فلا يكون مالم يثبت من العالم محدثاً لمثبت وجوده من اجزاء العالم ، ورد عبدالحكيم السيالكوتى على هذا الجواب بان هذا الجواب انما كان مستقيماً لو كان دلائل نفى المجردات تامة وليس كذلك فان ادلة نفى المجردات غير تامة واجاب البعض الآخر عن اعتراض العلامة الخيالى بان هذا لا يضر لانه اذا كان ذلك المحدث جائز الوجود وان كان غير ثابت الوجود فيجب انتهائه الى الواجب الوجود لاجل امكانه فيلزم اثبات واجب الوجود وكونه محدثاً للعالم ، ورد عبدالحكيم السيالكوتى على هذا الجواب ايضاً بان ما ذكره هذا الجواب هو الاستدلال بطريق الامكان ومقصود العلامة هو ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام فلا يكون جوابه دافعاً لاعتراض العلامة ، واجاب بعض الفضلاء عن اعتراض العلامة الخيالى بان يكون ذلك الجائز الوجود لا يمكن ان لا يثبت وجوده وحدوثه على تقدير كونه علة للعالم بلا لابد ان يكون موجوداً وكذا حادثاً على تقدير ان يكون علة للعالم اما وجوده فلانه يكون علة لوجود العالم ولا شك انه لابد ان تكون علة الوجود موجودة واما حدوثه فلانه يكون ممكناً ولا شك ان كل ممكن حادث فلو كان هذا الامر علة لوجود العالم لزم ان يكون محدث العالم الجزء الذى يكون وجوده ثابتاً وكذا حدوثه ثابتاً فيكون داخلأ في العالم المعلوم فيلزم كون الشيء علة لنفسه وكذا يلزم كون الشيء دليلاً وعلامة على نفسه وهما باطلان ، ورد عبدالحكيم السيالكوتى على هذا الجواب ايضاً بان ما قلت من حدوث كل ممكن غير مسلم فان دونه خرط القتاد ، اقول الوجه لعدم تسليم ذلك هو ان صفات الواجب تعالى ممكنة مع انها لا تكون حادثة بل تكون قديمة لان على تقدير حدوث صفات الواجب تعالى يلزم قيام الحوادث بذات الواجب تعالى وكذا يلزم خلو الواجب عن صفات الكمال فى الازل ، واجاب البعض عن اعتراض العلامة الخيالى بان المراد من المحدث فى كلام المصنف هو المحدث بالذات وهو الذى لا يكون محتاجاً الى الغير واذا كان المراد هذا المحدث بالذات فلا يكون جزءاً من العالم الذى لم يثبت وجوده لان هذا الجزء لا يمكن ان يكون محدثاً بالذات لان هذا الجزء يكون محتاجاً فى وجوده لكونه ممكناً الى الواجب تعالى وهذا الجواب رده العلامة الخيالى بان ارادة المحدث بالذات من المحدث لا يوافقها كلام الشارح وذلك لان كلام الشارح حيث قال ضرورة امتناع ترجيح - الخ - صريح فى ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقاً سواء كان محدثاً بالذات او بالغير ؛ ذلك لان



الضرورى فى دفع ترجيح بلامرجح هو مطلق المحدث سواء كان بالذات او بالغير ولا يكون الضرورى هو المحدث بالذات فقط.

**قوله** ﴿وقريب من هذا ما يقال﴾ اعلم ان فى المشار اليه للفظ هذا احتمالات ثلاثة :  
 الاول ان يكون المشار اليه مجموع العلاوة وما قبل العلاوة ، والثانى ان يكون المشار اليه العلاوة فقط والثالث ان يكون المشار اليه ما قبل العلاوة وهذه الثلاثة هى الاحتمالات العقلية والحق هو الاحتمال الثالث وهو ان يكون المشار اليه ما قبل العلاوة فقط وذلك لانه لامناسبة بين العلاوة وبين هذا الدليل اصلاً ثم ان عبارة الشارح تدل على ان بين الدليل فرق ومناسبة وليس بينهما اتحاد بحث ولا تباین محض فالفرق بينهما بيّنه العلامة الخيالى بان الاول طريقة الحدوث وان الثانى طريقة الامكان وهذا الفرق ذكره عصام الدين ايضاً وقال صلاح الدين فى بيان الفرق بينهما بان الاول استدلال بنفى كون المبدء من جملة الممكنات فالثانى طريقة الامكان والاول يعم طريقة الامكان والحدوث وانكر الكسيلي عن الفرق بين الاستدلاليين وقال انه لافرق بين هذين الاستدلاليين بل كلاهما طريقة الامكان كما اشار اليه الشارح فى اول المبحث ، اقول اشار الشارح الى ذلك فى قوله احد طرفى الممكن - الخ - حيث ذكر الممكن مكان الحادث ويمكن الجواب بان القول بوجود الفرق بين الاستدلاليين انما هو بقطع النظر عن اشارة الشارح ثم ان المناسبة بين الاستدلاليين ثابتة بوجوه : الاول هو ان المقدم فى الشرطية كل واحد من الاستدلاليين يقتضى دخول المبدء فى التالى ، والثانى : ان دخول المبدء فى التالى فى كل واحد من الاستدلاليين يقتضى انتفاء المبدئية ، والثالث ان كل واحد من الاستدلاليين يقتضى ان يكون المبدء مبدءً للأشياء باسرها ، والرابع هو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة فى شىء من الدليلين ثم ان هذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لو كان مبدء الممكنات ممكناً لزم ان يكون من جملة الممكنات لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فاثبتة بقوله فلم يكن مبدءً لها وتقريره هو ان المبدء لو كان من جملة الممكنات يلزم ان لا يكون مبدءً للممكنات لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فلانه يلزم خلاف المفروض لانا قد فرضناه مبدءً واما الملازمة فلانه لو كان مبدءً للممكنات على تقدير ان يكون هو ايضاً من جملة الممكنات لزم كون الشىء مبدءً علة لنفسه وهو باطل وايضاً يمكن تقرير هذا الدليل على نمط

القياس الاقترانى الشرطى تقريره هكذا لو كان مبدء الممكنات ممكناً لكان من جملة الممكنات وكلما كان من جملة الممكنات فلا يكون مبدءاً للممكنات ينتج ان مبدء الممكنات لو كان ممكناً فلا يكون مبدءاً للممكنات اما الملازمة فى الشرطية الاولى فظاهرة واما فى الشرطية الثانية فلان المبدء لو كان مبدء على تقدير ان يكون من جملة الممكنات يلزم كون الشيء مبدءاً لنفسه وذلك باطل.

**قوله** ﴿وقديتوهم ان هذا دليل﴾ المتوهم هو السيد السند الشريف ومراده من الدليل هو الدليل الثانى الذى هو بطريق الامكان.

**قوله** ﴿هو اشارة﴾ يعنى ان هذا الدليل المذكور فيما سبق اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل ثم ان فى كلام الشارح نسختان احدهما نسخة بطلان التسلسل والاخرى نسخة ابطال التسلسل ومعنى بطلان التسلسل ظاهر واما معنى ابطال التسلسل فهو انه عبارة عن اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل مثلاً ولما كان هذا الدليل الذى اورده الشارح دليل من ادلة بطلان التسلسل فالتمسك بهذا الدليل لاثبات الواجب افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فيكون الى هذه الاقامة افتقار الى ابطال التسلسل لان ابطال التسلسل عبارة عن الاقامة المذكورة وبهذا اندفع الاعتراض الذى ذكره المحشى فى الحاشية.

**قوله** ﴿لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله﴾ اعلم انه اذا كان جميع الممكنات علة لجميع الممكنات يلزم المحذور الواحد وهو كون الشيء علة لنفسه واما اذا كان البعض علة لجميع الممكنات فيلزم حينئذ محذوران الاول كون الشيء علة لنفسه والثانى كون الشيء علة لعلله ووجه لزوم المحذور الاول على تقدير ان يكون جميع الممكنات علة للجميع ظاهر واما لزومه على تقدير ان يكون بعض الممكنات علة لجميعها فهو ان البعض اذا كان علة للجميع فيكون ذلك علة لنفسه لان ذلك البعض داخل فى الجميع واما لزوم المحذور الثانى فلانه اذا كان البعض من الممكنات علة لجميع الممكنات فلاشك ان هذا البعض ايضاً من جملة الممكنات فلا بد من وجود العلة لهذا البعض وتلك العلة ايضاً من جملة الممكنات فلا بد لها من وجود العلة وتلك العلة ايضاً من الممكنات وهكذا فاذا كان البعض علة لجميع الممكنات فلامحالة يكون علة لنفسه وكذا لعلله فلامحالة يكون علة لنفسه وكذا لعلله لان نفسه وكذا علة من جملة الممكنات وكون الشيء علة لنفسه وكذا كونه علة

لعلله باطل اما بطلان الاول فلان علة الشيء يكون مقدماً على الشيء بالذات والتقدم يقتضى المغايرة بين المتقدم وبين المتقدم عليه ولا مغايرة بين الشيء وبين نفسه واما بطلان تقدم الشيء على علة فلان علة الشيء يكون مقدماً عليه بالذات فلو تقدم الشيء على علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين ولا شك ان التقدم بمرتبة واحدة باطل فالتقدم بمرتبتين يكون باطلاً بالطريق الاولى ثم ان عصام الدين اورد على البرهان المذكور لابطال التسلسل اعتراضاً وجواباً ، اما الاعتراض فهو ان هذا الدليل منقوض بمجموع الواجب والممكنات فان هذا المجموع محتاج الى العلة لاجل كونه ممكناً مع ان علة هذا المجموع هو الجزء وهو الواجب فلا يجب ان تكون علة المجموع خارجاً عنه ، وحاصل الجواب انه فرق بين جميع الممكنات وبين مجموع الممكنات والواجب وذلك لان جميع الممكنات يحتاج الى العلة وتكون تلك العلة علة لكل جزء من جميع الممكنات بخلاف المجموع من الواجب وجميع الممكنات فان هذا المجموع وان كان محتاجاً الى العلة ولكن تلك العلة لا تكون علة لكل جزء من هذا المجموع بل علة للممكنات فقط دون الواجب فالمراد فى ذلك الدليل هو ان الجزء لا يكون دليلاً للمجموع بحيث ان يكون دليلاً لكل جزء من ذلك المجموع .

**قوله** ﴿برهان التطبيق﴾ قال العلامة الخيالى ان البرهان السابق انما يبطل التسلسل وعدم التناهى فى العلل وذلك لان حاصل هذا الدليل هو انه لا بد لسلسلة المعلولات من وجود العلة الخارجة عن تلك السلسلة فتقف سلسلة العلل هناك ولا يدل ذلك البرهان على بطلان عدم تناهى المعلولات واما برهان التطبيق فهو يعم العلل والمعلولات فان فرض الجملتين ممكن فى كل واحد من سلسلة العلل وسلسلة المعلولات وايضاً ان البرهان السابق انما يبطل التسلسل وعدم التناهى فى الامور المجتمعة فقط وذلك لان العلل لا بد ان تكون مجتمعة فى الوجود وبرهان التطبيق يبطل عدم التناهى فى الامور المجتمعة وكذا يبطل عدم التناهى فى الامور المتعاقبة ثم الامور المجتمعة اعم من ان تكون مترتبة او غير مترتبة ثم الترتيب اعم من ان يكون طبعاً او يكون وضعاً فمثال الامور المجتمعة المترتبة طبعاً كالعلل والمعلولات ومثال الامور المجتمعة المترتبة وضعاً كالأبعاد من الطول والعرض والعمق ومثال الامور المجتمعة الغير المترتبة كالنفوس الناطقة عند ارسطو فانها تكون غير متناهية عنده وتكون قديمة باعتبار النوع وافرادها حادثة بحدوث الابدان ومثال الامور المتعاقبة

كالحر كات الفلكية فان الفلك عند الحكماء قديم وحر كاته المتعاقبة غير متناهية.

**قوله** ﴿ومما قبله بواحد﴾ ثم انه لا يجب وجود الجملتين في الخارج بل يكفي لذلك ان توجد في الخارج جملة غير متناهية لانه ينتزع عن تلك الجملة جملة ثانية وتكون الجملة ناقصة عن الجملة الاولى سواء كان النقصان بواحد او باكثر من واحد وما ذكره الشارح بواحد فانما هو بطريق التمثيل كما يدل عليه قوله مثلاً وليس التوقف على ذلك وكذا قوله من المعلول الاخير انما ذكره بطريق التمثيل لان هذا البرهان عام يجرى في المعلولات وغيرها.

**قوله** ﴿ثم نطبق﴾ ثم ان معنى الاطباق بين الجملتين ذكر الشارح بقوله بان نجعل الاول من الجملة الاولى - الخ - (فان قيل) لانسلم التطبيق بين اجزاء الجملتين لان ذلك انما يكون ممكناً في الامور المترتبة ولا يمكن في الامور الغير المترتبة وهذا البرهان كما يجرى في الامور المترتبة فكذلك يجرى في الامور الغير المترتبة ايضاً، و اجاب عنه المحتسب بان ذلك انما كان وارداً لو كان المراد من التطبيق هو ما يكون بحسب الخارج وليس كذلك بل المراد منه هو التطبيق بحسب العقل ولا شك ان يحكم بطريق الاجمال بالتطبيق بين الامور الغير المترتبة ايضاً.

**قوله** ﴿كان الناقص كالزائد﴾ اعترض عليه المحشى بشقين حاصله ان المراد بكون الناقص كالزائد لا يخلو اما ان يكون المراد منه التساوى في الكمية او يكون المراد منه عدم تصور عدم وقوع جزء من احدهما في مقابلة الجزء من الآخر فعلى الاول لانسلم انه يكون الناقص كالزائد على تقدير ان يكون بازاء كل جزء من السلسلة الاولى جزء من السلسلة الثانية يعنى ان هذه الملازمة ممنوعة وذلك لان التساوى في الكمية انما هو من خواص المتناهي ولا يوجد في غير المتناهي فلا يصح ارادة هذا الشق الاول وعلى الثاني لا بأس بكون الناقص كالزائد اى بوقوع جزء من الثانية في مقابلة كل جزء من الاولى لان ذلك ليس لاجل وجود التساوى بين الجملتين بل ذلك لاجل عدم التناهي في كل واحدة من الجملتين، واجاب عنه الفاضل الفرهارى ولكن رد عبيد الله الكندهارى على ذلك الجواب، اقول يختلج في قلبي جواب فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأً فمن قصور ذهن هذا العبد الضعيف وهو انا نختار الشق الثاني ولكن لانسلم ان كون الناقص كالزائد لا يكون محالاً بل ذلك محال لان المفروض هو التفاوت بين الجملتين وعلى ذلك التقدير لم يوجد التفاوت بينهما فلزم من

ذلك خلاف المفروض.

**قوله** ﴿فتقطع الثانية﴾ اعترض المحشى على الشارح بانه ينفى ان يقتصر على هذا القدر ولا يذكر المقدمات الباقية لان السلسلة واحد والفرق بين الجملتين انما هو بالكلية والجزئية فانقطاع احدى الجملتين عين انقطاع الجملة الأخرى ، اقول يمكن ان يجاب عنه بان انقطاع احدى الجملتين اى جملة الجزء انما يكون انقطاع الجملة الأخرى اى جملة الكل اذا كان نقصان الجزء عن الكل وزيادة الكل على الجزء بقدر معلوم واما اذا كان بقدر غير معلوم فلا يكون انقطاع الجزء عين انقطاع الكل فزيادة المقدمات الباقية انما هي لبيان ان نقصان الجزء وزيادة الكل بقدر معلوم فالحاجة ماسة الى زيادة هذه المقدمات.

**قوله** ﴿وهذا التطبيق﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان هذا البرهان منقوض لانه جارٍ بجميع مقدماته فى مراتب العدد وكذا لمعلومات الواجب تعالى ومقدوراته مع انها غير متناهية ولا يثبت بهذا البرهان التناهي فيها اما جريانه فى مراتب الاعداد فهو انما نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية ونفرض جملة ثانية من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بين الجملتين وبعد ذلك نقول ان كان فى مقابلة كل مرتبة من الجملة الاولى مرتبة من الجملة الثانية يلزم ان يكون الناقص كالزائد وهو باطل او لا يكون فتقطع الثانية وتناهي ويلزم من ذلك تناهي الجملة الاولى مع ان مراتب الاعداد غير متناهية واما جريان هذا البرهان فى معلومات الواجب تعالى ومقدوراته فهو ان جملة المعلومات زائدة على جملة المقدورات وذلك لان ذات الواجب تعالى وكذا المحالات العقلية معلومة للواجب تعالى وغير مقدورة له تعالى فطبق بين الجملتين فان كان فى مقابلة كل جزء من الجملة الاولى جزء من الجملة الثانية يلزم ان يكون الناقص كالزائد وهو باطل وان لم يكن فى مقابلة كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية تكون الثانية متناهية ويلزم من تناهي الجملة الاولى لان زيادة الجملة الاولى على الجملة الثانية انما هي بقدر متناهٍ والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ لا بد ان يكون متناهياً مع ان كل واحد من مقدورات الواجب تعالى ومعلوماته غير متناهية فهذا الاعتراض نقض اجمالى وحاصل جوابه هو ان لعدم التناهي معنيين الاول عدم التناهي الفعلى بان يكون الغير المتناهي موجوداً بالفعل والثانى عدم التناهي اللاتبقى وهان يكون الموجود بالفعل متناهياً ومعنى عدم التناهي فيه ان لا يقف على حد معين بل اذا وصل الى اى حد يتجاوز عنه الى حد آخر وانما يبطل بهذا

البرهان الغير المتناهي بالمعنى الاول ولا يطل به الغير المتناهي بالمعنى الثانى ومراتب الاعداد وكذا معلومات والواجب تعالى ومقدوراته تعالى غير متناهية بالمعنى الثانى لا بالمعنى الاول ، ثم ان عصام الدين اوردهُنا اعتراضين ، واجاب عنهما فحاصل الاعتراض الاول بان اعتراض مراتب العدد وارد على هذا البرهان بالنسبة الى علم الواجب تعالى فان علم الواجب تعالى شامل لمراتب العدد الغير المتناهية مفصلة وشامل لنسبة الانطباق بين الجملتين فعدم التناهي فى مراتب العدد بالنسبة الى علم الواجب تعالى انما هو بالمعنى الاول وهذا البرهان جارٍ فيه مع ان عدم التناهي موجود ولم يطل بهذا البرهان فتم النقص الاجمالى بالنسبة الى علم الواجب تعالى ، وحاصل جوابه ان هذا الاعتراض انما كان وارداً لو كان مراتب العدد الغير المتناهية معلومة للواجب تعالى بل امتنع تعلق علم الواجب تعالى بتلك المراتب الغير المتناهية فلا يتم النقص الاجمالى بالنسبة الى علم الواجب تعالى ، وحاصل الاعتراض الثانى هو ان الواجب تعالى عالم بالشىء ولا شك ان كل من علم الشىء امكنه ان يعلم كونه عالمًا بذلك الشىء واذا ثبت هذا بالامكان وجب ان يكون حاصلًا بالفعل فى حق الواجب تعالى لكونه تعالى منزهاً عن طبعية القوة والامكان وعلى هذا يكون الواجب تعالى عالمًا بالشىء وعالمًا بكونه عالمًا بذلك الشىء وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهى مرتبة بالطبع وتلك المراتب باسرها موجودة دفعةً واحدة والبرهان المذكور جارى فيها مع عدم بطلان عدم التناهي فيها ، واجاب عنه بجوابين الاول هو ان العلوم امور اعتبارية والبرهان المذكور انما يطل به الامور الواقعية دون الامور الاعتبارية وهذا البرهان انما يطل به عدم التناهي فى الامور الواقعية والثانى ان لانسلم لزوم عدم التناهي فى الصورة المذكورة لان علمه تعالى بعلمه تعالى نفس علمه تعالى .

**قوله** ﴿تحت الوجود﴾ وقال المحشى احمد جند ان المراد من الوجود هو الوجود

الخارجى وذلك لان الوجود الخارجى شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل من المتكلمين والحكماء فلا يجرى هذا البرهان فى الامور الموجودة فى الذهن فقط فهذا الشرط متفق عليه عند الكل وبعد الاتفاق فى هذا الشرط اختلف المتكلمون والحكماء فان الحكماء يقولون باشتراط الشرطين الآخرين ايضاً الاول الترتيب بين الاحاد والثانى الاجتماع فى الوجود فعندهم لا يجرى هذا البرهان فى الامور الغير المرتبة وكذا لا يجرى فى الامور المتعاقبة واما

المتكلمون فلا يشترطون هذين الشرطين اى الترتيب والاجتماع فى الوجود فعندهم يجرى هذا البرهان فى الامور الغير المرتبة ايضاً وكذا يجرى فى الامور المتعاقبة وفائدة شرط الترتيب عند الحكماء هو عدم ابطال عدم تناهى النفوس الناطقة فانهم يقولون ان النفوس الناطقة غير متناهية ولا يبطل بهذا البرهان عدم تناهى النفوس الناطقة لان الترتيب بين الاحاد شرط لجريان برهان التطبيق ولا شك ان النفوس الناطقة غير مرتبة فلا يوجد ذلك الشرط فيها ولكن عدم وجود هذا الشرط انما هو على مذهب افلاطون فانه يقول بقدم النفوس الناطقة وكذا يقولون بهذا اتباعه من الاشراقيين واما على مذهب ارسطو فهذا الشرط موجود عنده لان النفوس الناطقة وان لم تكن مرتبة بحسب ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمنة حدوثها لانها تكون حادثة بحدوث الابدان واما عند المتكلمين فالترتيب لمالم يكن شرطاً لجريان هذا البرهان فالنفوس الناطقة متناهية عندهم ويبطل بهذا البرهان عدم تناهيها وفائدة شرط الاجتماع فى الوجود عند الحكماء عدم حدوث العالم بل قديم فالدورات الفلكية والايام والشهور والسنين فيما مضى غير متناهية ولكن لا يبطل عدم تناهيها ببرهان التطبيق لعدم وجود شرط الاجتماع فى الوجود واما عند المتكلمين فيبطل بهذا البرهان عدم تناهى هذه الامور المذكورة لان عندهم لا يشترط الاجتماع فى الوجود لجريان هذا البرهان فلا تكون تلك الامور عندهم غير متناهية بل تكون متناهية فلا يكون العالم قديماً عندهم والالزم عدم التناهى فى الامور المذكورة بل يكون حادثاً.

**قوله** ﴿مع لاتناهيها﴾ اعلم ان ههنا احتمالين الاول ان النقص اجمالياً ويكون مراتب الاعداد مادة واحدة للنقص الاجمالى ومعلومات الواجب تعالى ومقدوراته مادة ثانية للنقص الاجمالى وتقريرنا المذكور فيما سبق مبنى على هذا الاحتمال ، والثانى ان يكون الوارد ههنا نقصان الاول النقص الاجمالى ومادته مراتب العدد وتقريره مذكور فيما سبق ، والثانى النقص التفصيلى فيكون هذا النقص وارداً على مقدمة خاصة وهى قوله فتقطع الثانية وتناهى - الخ - وحاصلها هو انه اذا لم يكن بازاء كل جزء من الجملة الاولى جزء من الجملة الثانية تنقطع الجملة الثانية وتناهى فاورد المعترض النقص عليه باننا نمنع تلك المقدمة يعنى لانسلم انقطاع الجملة الثانية وكونها متناهية على تقدير ان لا يوجد بازاء كل جزء من الجملة الاولى جزء من الجملة الثانية ويسند ذلك المنع معلومات الواجب تعالى ومقدوراته فان معلومات الواجب تعالى اكثر من مقدوراته فيوجد فى المعلومات شىء لا يوجد بازائه جزء من الجملة



الثانية وتناهيها فان كل واحدة من الجملتين غير متناهية فحاصل الجواب حينئذٍ عن النقض التفصيلي هو ان ما ذكرته من السند لا يكون صالحاً وقابلاً لان يكون سنداً لهذا المنع لان المراد من عدم التناهي هو ان يكون الغير المتناهي موجوداً بالفعل فاذا كان الغير المتناهي بهذا المعنى فاذا لم يوجد في الجملة الثانية بازاء ما كان موجوداً في الجملة الاولى يلزم انقطاع الجملة الثانية وتناهيها وعدم التناهي في معلومات الواجب تعالى ومقدوراته لا يكون بهذا المعنى بل عدم التناهي فيهما انما هو بمعنى لا يقف عند حدٍ واما الوجود بالفعل فيهما فهو متناه لا غير متناه **قوله** ﴿يعنى صانع العالم﴾ قال عصام الدين غرض الشارح من هذه العناية دفع وهم الاستدراك في ذكر الواحد بعد ذكر لفظ الله فان المتوهم يتوهم ان ذكر لفظ الواحد بعد ذكر لفظ الله مستدرك وذلك لان لفظ الله لاجل انه اسم للجزئى الحقيقى لا يحتمل غير الواحد لان المعبر فى الجزئى الحقيقى هو منع الاشتراك بين الكثيرين فلفظ الله يدل على الوحدة فيكون ذكر الواحد بعده مستدركا، وحاصل الدفع ان لفظ الله انما يدل على الوحدة فى الذات ولا يدل على الوحدة فى صفة ولفظ الواحد انما اورده لان يدل على الوحدة فى صفة الصانعية للعالم وفى صفة وجوب الوجود فالمراد من الواحد هو الواحد فى صفة الصانعية وفى صفة وجوب الوجود فلا يكون ذكر الواحد بعد ذكر لفظ الله مستدركا بل الاستدراك انما كان لازماً لو كان المراد من الواحد هو الواحد فى الذات ثم ان هذا التوهم ودفعه جاريان فى قوله تعالى (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) وجريانها ظاهر مما سبق ولكن يرد عليه بان المقصود من هذه الآية هو الرد على المشركين وهم لم يعتقدوا شركة معبودهم مع الواجب تعالى فى وجوب الوجود وكذا فى الصانعية للعالم بل اعتقدوا شركة معبودهم معه تعالى فى استحقاق العبادة فلا يستقيم ان يراد من الواحد فى الآية المذكورة الوحدة فى وجوب الوجود وفى الصانعية للعالم بل يجب ان يراد من الواحد هى الوحدة فى استحقاق العبادة ، وأجيب عن هذا الایراد بان مناطق استحقاق العبادة هو وجوب الوجود والصانعية للعالم فمن يعبد غير الله تعالى نزل منزلة من يعتقد كون غير الله واجب الوجود وصانعاً للعالم وبعد ذلك التنزيل يصح الرد المذكور ، ثم قال عصام الدين الاولى هو ان يراد من الوحدة فى الآية المذكورة هى الوحدة فى استحقاق العبادة ، اقول وجه الاولوية عدم ورود الاعتراض حتى يحتاج فى دفعه الى التنزيل المذكور وبايراد الوحدة فى استحقاق العبادة ايضاً يندفع وهم الاستدراك كما لا يخفى (فان قيل) ان الواجب تعالى كما

هو واحد في وجود الوجود وفي الصانعية للعالم فكذلك واحد في جميع الصفات من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فما الوجه للشارح حيث خص الوحدة بوجوب الوجود والصانعية للعالم ، اجاب عنه عصام الدين بان هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود ولاشك ان التوحيد ليس الا هذا القدر واما التوحيد في الصفات الأخر فله امكنة أخرى وههنا توجيه آخر لعبارة الشارح وهو انه ليس مقصود الشارح من هذه العناية دفع توهم الاستدراك في ذكر الواحد بعد ذكر لفظ الله وذلك لان الشارح قد فسر فيما سبق لفظ الله بالواجب الوجود وبعد ذلك التفسير لا محال لذلك التوهم لان على ذلك التفسير ان لفظ الله يدل على الوحدة بل معناه حينئذ هو المفهوم الكلي وهو الواجب الوجود فلا يكون دالاً على الوحدة لان المعتبر في مفهوم الكلي هو تجويز التكثر بل مقصود الشارح هي الإشارة الى الوجهين في وحدة الواجب ~~الواجب~~ فان البراهين القائمة على وحدة الواجب تعالى بعضها أقيم على ان صانع العالم واحد وذلك الدليل مثل برهان التمانع الذي ذكره الشارح في كلامه الآتي وبعضها أقيم على ان الواجب الوجود واحد وهذا البعض لم يذكره الشارح وتقريره هكذا لو وجد واجبان لا شتر كما في وجوب الوجود وتمائزاً في غيره فيكون كل واحد من الواجبين مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز ولاشك ان التركيب في الواجب محال وذلك لان المركب يكون محتاجاً الى اجزائه والاحتياج ينافي الوجوب فلا يكون الواجب واجباً فلزم خلاف المفروض فاشار الشارح الى الوجه الاول ان صانع العالم واحد و اشار الى الوجه الثاني ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة.

**قوله** ﴿برهان التمانع﴾ قال عصام الدين ان تسمية هذا البرهان ببرهان التمانع وجهين الاول ان الوجه تسمية هذا البرهان ببرهان التمانع هو ان هذا البرهان مبني على فرض التمانع والثاني هو ان الوجه تسمية هذا البرهان بهذا الاسم هو انه يستلزم تمناع الالهين عن الألوهية.

**قوله** ﴿تقريره انه لو امكن﴾ (فان قيل) لانسلم الملازمة بين امكان الالهين وبين امكان التمانع لان معنى الاله هو الواجب الوجود ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع لانه يجوز ان يكون احدهما قادراً كاملاً والآخر يكون معطلاً او موجباً اوناقصاً وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير التعطل والنقصان فظاهر واما على تقدير الايجاب فلانه يجوز ان تكون الآثار الصادرة عن الموجب بطريق الايجاب هي الآثار الصادرة عن المختار بتوسط القدرة

(اجاب عنه) العلامة الخيالي بان المراد من الالهين في هذا الدليل هما الصانعان القادران على الكمال بان يكون كل واحد منهما مختاراً ولاشك ان على هذا التقدير يلزم من امكان الالهين امكان التمانع فثبت الملازمة ثم ان العلامة ذكر اعتراضاً وجوابين عنه ، حاصل الاعتراض هو انه لم كان المراد من الالهين الصانعان القادران على الكمال فلا يكون هذا الدليل مطابقاً مع المدعى الذى ذكره بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة الخ فانه يعلم من هذا ان المدعى هو نفى الواجبين سواء كانا صانعين اولاً والدليل انما يدل على نفى الصانعين القادرين على الكمال ، وحاصل جوابه الاول هو ان المراد من وجوب الوجود فى المدعى هو ما يكون على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون المقصود فى كل واحد من المدعى والدليل هو نفى الواجبين الصانعين لانفى الواجبين مطلقاً ، وحاصل جوابه الثانى هو ان عدم المطابقة بين المدعى وبين دليله انما كانت لازمة لوجاز فى الواجب الايجاب والتعطل والنقصان مع ان الامر ليس كذلك فان الواجب لا يكون موجباً وكذا لا يكون معطلاً وكذا لا يكون ناقصاً فاعتبار الوجوب فى المدعى يستلزم اعتبار الصنع والقدرة الكاملة لوجود التلازم بين وجوب الوجود وبين الصنع والقدرة الكاملة ، ثم ان العلامة الخيالي اعترض على الجواب الثانى باننا لانسلم ان الايجاب نقص فى الواجب تعالى فانه لو كان نقصاً يلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجباً بالنسبة الى صفاته ايضاً مع انكم تقولون ان الواجب تعالى موجب بالنسبة الى صفاته تعالى ، وقال ان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب الممكنات بان الاول يكون كمالاً والثانى يكون نقصاناً مشكل ، واجاب البعض عن هذا الاعتراض باننا لانسلم ان الفرق المذكور مشكل بل هو واضح وذلك لان صفات الواجب تعالى كمالات له تعالى لان الخلو عنها نقصان ولاشك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصاً بل يكون كمالاً بخلاف ايجاب غير الكمالات فانه يكون نقصاً لامحالة ولا يكون كمالاً اصلاً واعتراض عبد الحكيم السيالكوتى على هذا الجواب بان افاضة الوجود على الممكنات خيرو كمال فيلزم ان يكون هذا ايضاً بطريق الايجاب ، واجاب عنه صاحب جامع التقارير بان الحق هو ما قاله البعض من الفرق وان ما قاله السيالكوتى باطل لان ما قاله يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لاتحصى منها نفى الحشر والحساب فالفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب غيرها حق لان من ايجاب الصفات لا يلزم فساد اصلاً ومن ايجاب غير الصفات يلزم مفاسد كثيرة.

**قوله** ﴿بان يريد احدهما﴾ هذا تفسير لقوله لا يمكن بينهما التمانع يعنى ان تصوير التمانع هكذا بان احداً للهيئ يريد حركة زيد وسكونه فى المثال اشارة الى انه يجب ان يكون الامر الذى وقع فيه التمانع ممكناً بان وجوده وعدمه على السواء ولا يكون ذلك الامر واجباً وكذا لا يكون ممتنعاً لانه لو كان ذلك الامر واجباً بان يكون وجوده ضرورياً وعدمه ممتنعاً فلو تعلق ارادة احداً للهيئ بوجود ذلك الواجب وتعلق ارادة الآخر بعدم ذلك الواجب فنقول انه يحصل حينئذٍ مراد الاول ولا يحصل مراد الثانى ، وان قلت انه لزم عجز الثانى قلت لانسلم لزوم عجزه لان العجز عبارة عن تخلف الارادة عن المراد الذى يصح تعلق القدرة به ولا شك ان عدم الواجب لاجل كونه ممتنعاً لا يصح تعلق القدرة به لان تعلق القدرة يستدعى الامكان ولو كان ذلك الامر ممتنعاً فلو تعلق ارادة احداً للهيئ بوجود ذلك الممتنع وتعلق ارادة الآخر بعدم ذلك الممتنع فنقول ان مراد الثانى يكون حاصلاً ولا يحصل مراد الاول ، وان قلت انه يلزم عجز الاول قلت لانسلم عجزه لان العجز عبارة عن تخلف الارادة عن المراد الذى يصح تعلق القدرة بذلك المراد ولا شك انه لا يصح تعلق القدرة بوجود الممتنع لان وجوده ممتنع وتعلق القدرة يستدعى الامكان وكما انه اشترط لامكان التمانع امكان الامر الذى وقع فيه التمانع فكذلك اشترط لامكان التمانع ان يتعلق ارادة كل واحد من الالهين بالنقيضين فى زمان واحد لانه لو تعلق ارادة احداً للهيئ بوجود زيد فى زمان سابق وتعلق ارادة الآخر بعدم زيد فى زمان متأخر فنقول انه لا يحصل مراد الثانى بل انما يحصل مراد الاول فقط ، وان قلت انه يلزم عجز الثانى قلت لانسلم لزوم عجزه وذلك لان العجز عبارة عن تخلف الارادة عن المراد الذى يصح تعلق الارادة بذلك المراد وعدم زيد فى هذه الصورة ممتنع بالغير لانه لما تعلق ارادة الاول بوجود زيد فى زمان سابق لزم منه امتناع عدمه بالغير ولا شك انه لا يصح تعلق الارادة بالممتنع فهذا لا يكون عجزاً واما عند اتحاد الزمان فلا يكون عدمه ممتنعاً بالغير كما ان وجوده لا يكون ممتنعاً فالاتحاد الزمانى شرط لامكان التمانع.

**قوله** ﴿لان كلاهما فى نفسه﴾ هذا دليل الملازمة فى المقدمة الشرطية التى هى قوله لو امكن الهان لا يمكن بينهما تمانع فان برهان التمانع على نمط القياس الاستثنائى الرفعى فالمقدمة الشرطية مذكورة واما المقدمة الاستثنائية فمطوية وهى قوله لكن التالى باطل ، وحاصل دليل الملازمة هو ان كلا من حركة زيد وسكونه امر ممكن فى نفسه وكذا تعلق الارادة

بكل واحد منهما ايضاً ممكن ولا شك ان امكان التمانع عبارة عن امكان تعلق ارادة احدهما بحركة زيد والآخر بسكونه .

**قوله** ﴿اذ لاتضاديين الارادتين﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه يجوز ان يكون بين الارادتين تضاد فيجوز ان يودج الالهان ولكن لا يصح اجتماع ارادتهما في زمان واحد بان يتعلق في زمان واحد ارادة احدهما وبحركة زيد ويتعلق ارادة الآخر بسكونه ، وحاصل جوابه انه لاتضاد بين ارادتين فيجوز الاجتماع بينهما وانما التضاد بين المرادين فلو وجد الالهان فلامحالة يجوز ان يتعلق ارادة احدهما بحركة زيد والآخر بسكونه ويرد على الشارح اعتراض بوجوه ثلاثة الاول هو ان توهم عدم اجتماع الارادتين على تقدير ان يكون بينهما تضاد لا يصح لان حاصل ذلك التوهم هو انه لايجوز اجتماع الارادتين في زمان واحد ولا شك ان هذا التوهم غير وارد على تقدير التضاد لان في صورة التضاد يجوز اجتماع المتضادين في زمان واحد في محلين وان لم يجز ذلك الاجتماع من محل واحد ولا شك ان المحلين متغايران لان احدهما محلين هو حركة زيد والمحل الآخر هو سكون زيد والثاني ان المانع من الاجتماع في زمان واحد لا يكون منحصرًا في التضاد فلا ينتفي مع الاجتماع على تقدير انتفاء التضاد لانه يجوز ان يكون المانع من الاجتماع غير التضاد من الاقسام الثلاثة الأخر للتقابل ، والثالث انه يلزم من كلام الشارح انه لاتضاديين الارادتين ولكن التضاد موجود بين المرادين وهما الحركة والسكون مع ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملكة فان الحركة عبارة عن الخروج من القوة الى الفعلية على سبيل التدرج فتكون ملكة والسكون عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيكون السكون عدم تلك الملكة ، والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة هو ان هذه الوجوه الثلاثة انما تكون واردة لو كان مراد الشارح من التضاد معناه الاصطلاحي وليس كذلك بل المراد منه معناه اللغوي وهو التدافع المانع عن الاجتماع في زمان واحد سواء كان ذلك الاجتماع في محل واحد او في محلين ولا شك ان على تقدير ارادة هذا المعنى من التضاد لا يرد واحد من تلك الوجوه الثلاثة كما يظهر ذلك بالتأمل الصادق .

**قوله** ﴿وحينئذ اما ان يحصل الامر ان﴾ هذا دليل لا بطلان تالي اصل الدليل فتالي اصل الدليل هو امكان التمانع وكان المقدم لاصل الدليل هو امكان الالهين ثم ان دليل بطلان التالي لاصل الدليل غير مذکور في عبارة الشارح وما هو مذکور في عبارته فهو دليل الملازمة فتقرير

ذلك الدليل هو انه لو امكن التمانع بين الالهين فاما يلزم اجتماع الضدين اويلزم عجز احدهما لكن التالى بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فاثبتتها الشارح بقوله وحينئذ اما ان يحصل الامر ان - الخ - وحاصل كلامه فى اثبات تلك الملازمة هو ان على تقدير تعلق ارادة احد الالهين بحركة زيد وتعلق ارادة الآخر بسكونه لا يخلو اما ان يحصل الامر ان اى الحركة والسكون فلزم الشق الاول من التالى وهو اجتماع الضدين او لا يحصل الامر ان بل يحصل احدا الامر من الحركة او السكون فيلزم الشق الثانى من التالى وهو عجز احدهما وهو الذى لم يحصل مراده والجعر اماراة الحدوث والامكان لان فيه شائبة الاحتياج الى ان لا يزا حمة الآخر فى تحصيل مراده ولا شك ان الاحتياج ينافى وجوب الوجود

**قوله** ﴿وهو اماراة الحدوث﴾ (فان قيل) الامارة عبارة عن الدليل الظنى اى الدليل الذى يفيد الظن ولا شك ان الدليل الظنى لا يكون مفيداً فى المطالب اليقينية خصوصاً فى اثبات التوحيد ، اجاب عنه العلامة الخيالى بان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الامارة معناها وهو الدليل الظنى بل المراد منه الدليل ولا شك ان الدليل لا يكون مختصاً بالظنى بل يعم الظنى واليقينى .

**قوله** ﴿من شائبة الاحتياج﴾ ولا شك ان الاحتياج ينافى الوجوب الوجود فالمحتاج لا يكون الاممكناً ولا يوجد الاحتياج فى الواجب (فان قيل) ان الاحتياج على نوعين الاول الاحتياج فى الوجود والثانى الاحتياج فى ايجاد شىء آخر والمنافى لوجوب الوجود انما هو الاحتياج فى الوجود لا الاحتياج فى اليجاد واللازم ههنا انما هو الاحتياج فى اليجاد دون الاحتياج فى الوجود ، اجاب عنه العلامة الخيالى باننا لانسلم ان الاحتياج فى اليجاد الى الغير لا ينافى وجوب الوجود لذاته بل الاحتياج مطلقاً اى سواء كان فى الوجود او كان فى اليجاد ينافى الوجود فان الاجماع منعقد على ان مطلق الاحتياج ينافى وجوب الوجود وكذا الاحتياج فى شىء آخر مغاير عن الوجود واليجاد ينافى الوجوب الوجود لذاته وورد على هذا الجواب بان الاجماع حجة سمعية وكلامنا انما هو فى الدليل العقلى والا لم يكن حاجة الى تطويل الكلام فى اثبات التمانع بل يكفى ان يقول من او الامر اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد ، واجاب العلامة الفرهارى بجوابين : الاول ان هذا انما كان وارداً لو كان مراد العلامة الخيالى من الاجماع هو اجماع الأمة وليس كذلك بل المراد منه هو اجماع العقلاء كلهم حتى القائلين

بـ حدود الشريك للواجب تعالى فيكون جواب العلامة الخيالي جواباً الزامياً والثاني ان مراد علامة الخيالي من الاجماع هو كون هذا الحكم اى الاحتياج مطلقاً ينافى وجوب الوجود بدهى فهذا من قبيل ذكر الملزوم واردة اللازم وبهذا الجواب الثاني اندفع اعتراض آخر وهوان جواب العلامة الخيالي انما يصح ويصير حجة على من يقول بالاجماع واما من لا يقول بكون الاجماع حجة فلا يصير جوابه حجة عليه ووجه الاندفاع ظاهر ، اقول ان الجواب الثاني لا يخلو عن خدشة وذلك لانه يظهر من ذلك الجواب ان البدهة لازمة مع الاجماع يعنى ان الحكم الذى ثبت بالاجماع يكون العلم به بدهياً مع ان الامر ليس كذلك فان العلم الحاصل من الاجماع استدلالى وكون الاجماع فى حكم الخبر المتواتر لا يستلزم ان يكون العلم الحاصل بالاجماع يكون بدهياً وان كان العلم الحاصل بالخبر المتواتر بدهياً لان كون خبر اهل الاجماع فى حكم الخبر المتواتر انما هو فى ان كل واحد خبر كثرة وليس فى ان كل واحد يفيد العلم البدهى (فان قيل) لانسلم ان الاحتياج يكون نقضاً مطلقاً فان الواجب تعالى يحتاج فى اليجاد امكان الشئ لانه اذا لم يمكن الشئ لا يمكن ايجاده ، وأجيب عنه ان هذا ليس باحتياج وانما كان هذا احتياجاً لو قصد الواجب تعالى الى ايجاد الممتنع وليس كذلك فان الواجب تعالى استحال ان يقصد الى ايجاد الممتنع وهذا الاعتراض اورده عبدالحكيم السيالكوتى ، والجواب المذكور عنه ذكره العلامة الفرهارى والعلامة عبدالحكيم السيالكوتى امر بالتأمل فى آخر الاعتراض فاقول لعل يكون فى ذلك اشارة هذا الجواب الذى ذكره العلامة الفرهارى ثم ان العلامة الخيالي ذكر اعتراضاً على قول الشارح اولاً فيلزم عجز احدهما - الخ - ثم اجاب عنه فحاصل اعتراضه هو ان عدم حصول المراد لو كان عجزاً ان تقول المعتزلة بعجز الواجب تعالى لانهم يقولون ان طاعة الفاسق مراده ولكن لا تحصل فى هذه الصورة وجد تخلف المراد عن ارادة الواجب تعالى عند المعتزلة ، وحاصل جوابه هو ان الارادة والمشية على نوعين قطعية والتفويضية فهم لا يقولون بالتخلف عن الاول ويقولون بالتخلف عن الثانى والعجز انما يتحقق بالتخلف عن النوع الاول ولا يتحقق بالتخلف عن النوع الثانى (فان قيل) لو تم برهان التمانع لزوم عدم الواجب المختار لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر واما الملازمة فلان صفات الواجب تعالى صادرة عنه تعالى بالايجاب فان اراد الواجب تعالى اعدام البعض من تلك الصفات فان حصل كل من مقتضى



الذات وهو وجود ذلك البعض من الصفات والارادة وهو عدم ذلك البعض من الصفات يلزم اجتماع الضدين وهما العدم والوجود بالنسبة الى البعض من تلك الصفات وان حصل مقتضى الذات ولم يحصل مقتضى الارادة لزم العجز لانه لزم تخلف المراد عن الارادة وما هذا الاعجز وان حصل مقتضى الارادة ولم يحصل مقتضى الذات لزم تخلف المعلول وهو وجود ذلك البعض من الصفات عن العلة التامة اى ذات الواجب تعالى ، وأجيب عن هذا ان البرهان المذكور انما لم يكن تاماً لو كان هذا المحال الذى ذكرته فى الاعتراض لازماً من البرهان المذكور وليس كذلك فان المفروض فى هذا البرهان هو تعلق الارادتين معاً وههنا لم يفرض تعلق الذات وتعلق الارادة معاً فان تعلق الذات بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة بعدم الصفة حادث فالتعلقان فى البرهان المذكور بطريق المعية والتعلقان فى الصفات لا يكونان بطريق المعية ، وايضاً أجيب عنه باننا نختار الشق الثانى والشقوق الثلاثة وهوانه يحصل مقتضى الذات ولا يحصل مقتضى الارادة ، وان قلت ان هذا عجز ، قلتُ نسلم ان ذلك عجز ولكن لانسلم ان هذا العجز ينافى وجوب الوجود لان هذا العجز ناشٍ عن كون كمالاته تعالى ممتعة الانفكاك عنه تعالى فهو يشعر بكماله تعالى لابتقصائه تعالى وانما المنافى لوجوب الوجود هو العجز الحاصل من مصادم اجنبى .

**قوله** ﴿هذا تفصيل ما يقال﴾ وانما كان ما ذكره الشارح من برهان التمانع تفصيلاً لما يقال لان الشارح ذكر اجتماع الضدين ولم يذكر اجتماع الضدين فيما يقال والوجه لعدم ذكره هوان استحالاته ظاهرة غنية عن البيان ولذا ذكر المحشى فى تفصيل ما يقال اجتماع الضدين ، فحاصل كلام المحشى هوانه اذا اراد احدهما امراً كحركة زيد مثلاً فاما ان يقدر الآخر بارادة ضده او لا يقدر فان قدر الآخر على ضده فاما ان يقع مرادهما او يقدر مراد الآخر فقط دون الاول فعلى الاول لزم اجتماع الضدين وعلى الثانى لزم عجز الاول وان لم يقدر الآخر على الضد يلزم عجز ذلك الآخر ولا شك ان العجز منافٍ للألوهية .

**قوله** ﴿وبما ذكرنا يندفع﴾ غرض الشارح بيان مدح تقريره لبرهان التمانع بان بهذا التقرير اندفع الاعتراضات الثلاثة الواردة على برهان التمانع بقطع النظر عن تقرير الشارح ، وحاصل الاعتراض الاول هوانا لانسلم وجود التمانع على تقدير وجود الالهيين لجواز ان يتفقا على امر واحد فهذا الاعتراض وارد على الملازمة بين وجود الالهيين وبين وجود التمانع

واندفاع هذا الاعتراض انما هو بقول الشارح (لا يمكن بينهما التمانع - الخ) ووجه الانفاع بهذا هو ان الاعتراض المذكور انما كان وارداً لو كان المراد من التمانع هو التمانع بالفعل وليس كذلك بل المراد من التمانع هو امكان التمانع اى التمانع بالقوة ولا شك ان الملازمة وان لم تصح على تقدير ايراد التمانع بالفعل ولكن تصح على تقدير ارادة التمانع بالامكان لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان التمانع ولا شك ان امكان التمانع يكفى لاثبات المطلوب لان امكان التمانع يستلزم اما امكان اجتماع الضدين او امكان عجز احدهما ولا شك ان كل واحد منهما محال ، وحاصل الاعتراض الثانى هو انه يجوز ان تكون المخالفة والممانعة ممكنة لانهما يستلزمان المحال وهو اما اجتماع الضدين او عجز احدهما فحينئذ يجوز وجود الالهين لان المانع من وجودهما هو امكان الممانعة والمخالفة ولما كان محالين فلا يوجد المانع عن وجود الالهين واندفاع هذا الاعتراض بقوله لان كلا منهما فى نفسه او مرمممكن - الخ - وحاصل جوابه ان المخالفة والممانعة انما يكونان محالين لو كان الواحد من حركة زيد او سكونه محالاً فان عدن استحالة احدهما لا تكون الممانعة ممكنة بل تكون محالة ، وحاصل الاعتراض الثالث هو انه يجوز ان يمتنع اجتماع الارادتين اى ارادة احدهما حركة زيد وارادة الآخر سوكنه مثل امتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً وعلى تقدير امتناع اجتماع الارادتين تكون الممانعة محالاً واذا كان الممانعة محالاً فيجوز وجود الالهين لان المانع من وجود الالهين هو امكان الممانعة والمخالفة واندفاع هذا الاعتراض بقوله اذ لاتضاد بين الارادتين - الخ - وحاصل جوابه هو ان اجتماع الارادتين انما كان محالاً لو كان بين الارادتين تضاد وليس كذلك فانه لاتضاد بين الارادتين وليس اجتماع الارادتين مثل ارادة الواحد حركة زيد وسكونه فانه محال فاذا امكن اجتماع الارادتين امكن التمانع واذا امكن التمانع يكون وجود الالهين محالاً لا ممكناً.

**قوله** ﴿وَعَلِمَ أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا - الْآيَةُ -)﴾ ههنا امران الاول ظاهر هذه الآية والثانى الدليل المشار اليه بهذه الآية وهو باطن هذه الآية فظاهر هذه الآية حجة اعناقية اى تفيد الظن والاقناع ولا تفيد الجزم والقطع وانما كان ظاهر هذه الآية حجة اقناعية لان معناها بناءً على الظاهر انه لو كان فى الارض والسماء آلهة يلزم فساد الارض والسماء بالفعل لكن التالى باطل فالامقدم مثله فالملازمة فى هذه الشرطية ليست بقطعية وذلك لانه يجوز ان

يوجد الاتفاق على خلق السموات والارض وانما الملازمة ظنية مبنية على العادة فان العادة جارية على التغالب عند تعدد الحكماء فهذا يفيد الظن دون اليقين وانما كان في هذه الآية الاشارة الى البرهان الذى ذكره الشارح لان الملازمة فى ذلك البرهان انما هي بين امكان التعدد وبين امكان التمانع والمراد فى الآية المذكورة التعدد بالفعل والفساد بالفعل ولاشك ان الامكان لازم مع الفعلية فامكان التعدد لازم مع التعدد بالفعل وامكان التمانع لازم مع الفساد بالفعل لان الفساد بالفعل انما يأتى عند وجود التمانع بالفعل والملازمة فى البرهان المذكور قطعية كما هو ظاهر فاذا كان هذا البرهان لازماً مع هذه الآية كان ذلك البرهان باطن هذه الآية فظاهر هذه الآية دليل اقناعى وباطن هذه الآية برهان قطعى فان لكل آية ظهر وبطن وقال العلامة الخيالى ان هذه الآية حجة قطعية على تقدير وحجة اقناعية على تقدير آخر وقال لهذا ان هذا هو التحقيق فتفصيل كلامه هو ان هذه الآية ان حملت على نفى تعدد الصانع مطلقاً اى سواء كان ذلك الصانع مؤثراً فى الارض والسماء بالفعل اولا فعلى هذا التقدير تكون هذه الآية حجة اقناعية ، وان حملت على الصانع المؤثر فيهما بالفعل فعلى هذا التقدير تكون هذه الآية حجة قطعية وهذا التقدير هو الظاهر لانه ليس المراد من قوله فيهما الظرفية بل المراد التأثير فيهما ووجه كون هذه الآية على هذا التقدير حجة قطعية هو انه يلزم من تأثيرهما توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو باطل سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل الانفرد فاذا بطل ذلك التقوارد بطل وجود الارض والسماء على تقدير التعدد ولاشك ان ذلك هو المراد بفساد الارض والسماء ، اقول يختلج فى قلبى اعتراض وجواباً اما الاعتراض فهو انا لانسلم انه اذا اريد الصانع المؤثر فيهما تكون هذه الآية حجة قطعية لانه يجوز ان يكون احدهما مؤثراً بالفعل فى البعض والاخر يكون مؤثراً فى البعض الآخر فلا يلزم من التعدد المذكور فسادهما ، اقول فى الجواب اولاً ان على ذلك التقدير يمكن التمانع بينهما وامكان التمانع يستلزم امكان عجز احدهما او امكان اجتماع الضدين ولاشك ان امكان عجز احدهما وكذا امكان اجتماع الضدين محال فيكون التمانع ايضاً محالاً فيكون التأثير على التوزيع والتقسيم ايضاً يكون محالاً فيكون التعدد ايضاً محالاً ، اقول فى الجواب ثانياً ان المراد ان هذه الآية حجة قطعية على تقدير ان يكون المراد من تأثير هو التأثير فى شىء واحد وليس المراد انها حجة قطعية على الاطلاق .

**قوله** ﴿والملازمة عادية﴾ هذا هو دليل لاثبات ان هذه الآية حجة اقناعية لاقطعية ، واعترض عليه المحشى القزوينى بانه يعلم من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية فيلزم من هذا ان لايفيد النظر الصحيح علم اليقين وذلك لان الملازمة بين الدليل والنتيجة عادية عند الاشاعرة ، واجاب عنه العلامة الفرهارى بانه فرق بين العادية فى الموضوعين لان معنى كون النتيجة عادية هو ان عادة الواجب تعالى جارية على خلق العلم اليقيني بالنتيجة بعد النظر الصحيح ومعنى العادية ههنا هو ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لايجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيًا كما ان كون خبر الواحد مفيدًا للظن لا يستلزم ان كل مسموع ظني (فان قيل) العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذى كان امس فلايصح جعل الحجة اقناعية لاجل كون الملازمة عادية ، اجاب عنه عصام الدين بجوابين : الاول ان العاديات تفيد اليقين فى الشاهد واما فى الغائب فافادته العلم انما هو بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق اليه الاحتمال المنافى لليقين والثانى ان العادة انما تفيد اليقين اذا كانت دائمة واما اذا كانت اغلبية فلاتفيد اليقين .

**قوله** ﴿فان العادة جارية﴾ وذكر العلامة الفرهارى فى العادة احتمالين الاول ان عادة حكام البشر جارية بالتمانع عند تعددهم والثانى ان العادة الالهية جارية باحداث التمانع بينهم (فان قيل) هذا قياس الغائب على الشاهد وهو لايفيد المطلوب ، اجاب عنه المحشى بان هذا تنبيه بالادنى على الاعلى وليس قياسًا فقهيًا حتى تقول انه لايفد المطلوب ، و اجاب عنه ثانيًا بان هذا انما كان واردًا لو كان المطلوب ههنا اليقين وليس كذلك بل المطلوب ههنا هو الظن ولاشك ان قياس الغائب على الشاهد وان لم يكن مفيدًا لليقين ولكن يكون مفيدًا للظن ، اقول انه لا معنى لورود هذا الاعتراض لان هذا القول من الشارح دليل على ان الملازمة المذكورة عادية مفيدة للظن فحاصل هذا الدليل هو انه انما كانت هذه الملازمة ظنية لاجل ان اثباتها انما هو بواسطة قياس الغائب على الشاهد ولاشك ان هذا القياس يفيد الظن دون اليقين

**قوله** ﴿والافان أريد الفساد﴾ يعنى ان يجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة عقلية كان هذا الدليل غير تام واستدل على عدم تمامه بقوله فان أريد الفساد - الخ - وحاصل هذا الاستدلال هو انه لا أريد من الفساد هو الفساد بالفعل فلانسلم الملازمة بين تعدد الألوهة وبين الفساد بالفعل وسند ذلك المنع هو جواز الاتفاق على هذا

النظام ولو أُرِدَ من الفساد هو إمكان الفساد فالملازمة مسلمة ولكن لانسلم بطلان التالي لانه لا دليل على انتفاء إمكان الفساد بل النصوص شاهدة على الفساد واعتراض على سند المنع باننا لانسلم جواز الاتفاق لان جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع ولاشك ان جواز التمانع محال لان جوازه يستلزم جواز اجتماع الضدين او جواز عجز احد الالهين وهما محالان ، اجاب عن هذا الاعتراض المحشى بان هذا اعتراض على السند وهذا انما يكون مفيداً لو كان السند مساوياً لنقيض المقدمة الممنوعة مع انه لا مساواة بينهما وعند عدم المساوات لا يبطل نقيض المقدمة الممنوعة من ابطال السند حتى تصح المقدمة الممنوعة ، واجاب البعض عن هذا الاعتراض بان المراد من الجواز هو الامكان العام الموجود في ضمن الواجب فيكون الاتفاق واجباً واذا وجب الجواب الاتفاقى لا يجوز التمانع لان جواز التمانع انما هو عند جواز الاتفاق بدون وجوبه ولكن المحشى رد على هذا الجواب بان حمل الجواز ههنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتى غير مستقيم ، اقول لعل يكون وجه عدم الاستقامة هو عدم الدليل على ذلك الوجوب وذكر العلامة الفرهارى اعتراضاً وارداً على جواز الاتفاق بان لانسلم جواز الاتفاق لانه يلزم من ذلك توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل ، ثم اجاب عنه اولاً بان كونه واحداً بالشخص غير معقول لتركيبه من اشخاص غير محصورة بل من انواع بل من اجناس ، واجاب عنه ثانياً بان هذا انما كان وارداً لو كان معنى الاتفاهوان يكون كل واحد مؤثراً تاماً فى ايجاد شىء واحد وليس كذلك بل معناه هو انه اذا يخلق احدهما شيئاً فلا يلزم احده الآخر ولاشك ان على هذا المعنى للاتفاق لا يلزم توارد العلتين المستقلتين على شىء واحد.

**قوله** ﴿اى خروجهما عن هذا النظام﴾ دفع وهم من يتوهم ان المراد بالفساد يكون العدم الطارى مع ان التمانع والتغالب فى العادة لا يفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضى الى الاختلاف فدفع ذلك الوهم بانه ليس المراد من الفساد هو الانعدام بالكلية بل المراد منه هو الخروج عن هذا النظام وهوى شمل الاختلاف (فان قيل) لما كان المراد من الفساد هذا المعنى فوجد ههنا احتمال ثالث وهو الانعدام بالكلية فينبغى ان يذكر الشارح هذا الاحتمال ايضاً ، اجاب عنه عصام الدين بان الوجه لعدم ذكر هذا الاحتمال هو انه شريك مع الاحتمال الاول فى وجه البطلان وما قال المحشى من ان المراد بالفساد انتفاء تكون السموات والارض - الخ -

ففرض من ذلك الكلام هو الاعتراض على ان الملازمة ظنية بانها قطعية وذلك الاعتراض هو ما ذكره الشارح فيما سيأتى بقوله لا يقال الملازمة قطعية - الخ - فانتظره .

**قوله** ﴿لا يقال الملازمة قطعية والمراد﴾ قال المحشى هذه اشارة الى المعارضة فالشارح قد استدل فيما سبق على كون هذه الملازمة ظنية وجعل هذه الحجة اقناعية فالمعارض ههنا يقيم الدليل على كون هذه الملازمة قطعية وكون هذه الحجة مفيدة لليقين لان المعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقامه عليه الخصم ثم ان الدليل الذى اورده المعارض انما هو على نمط القياس الاستثنائي الرفعى تقريره هكذا لو امكن الصانعان لم يوجد المصنوع اصلاً لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فظاهر لان تكون السموات والارض مشاهد بحس البصر واما الملازمة فاثبتها بقوله لا يمكن تمناع فى الافعال - الخ - حاصل كلامه هو ان على تقدير امكان تعدد الصانع يمكن التمناع فى الافعال كلها ولا شك ان على تقدير التمناع لا يكون احدهما صانعاً اصلاً واذا لم يكن احدهما صانعاً لا يوجد مصنوع .

**قوله** ﴿لانا نقول امكان التمناع لا يستلزم﴾ اعلم ان لهذا الجواب تقريرين وهما مبنيان على وجود الاحتمالين فى مرجع ذلك الضمير هو فى قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع - الخ فالاحتمال الاول فى مرجع ذلك الضمير هو ان ذلك راجع الى امكان التمناع والاحتمال الثانى هو ان يكون ذلك الضمير راجعاً الى عدم تعدد الصانع فتقرير الجواب على الاحتمال الاول هو ان امكان التمناع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وذلك لان امكان التمناع محال وهو لازم مع تعدد الصانع ولا شك ان استحالة اللازم تستلزم استحالة الملزوم فاذا كان امكان التمناع محالاً لا يكون تعدد الصانع ايضاً محالاً ولا يستلزم التمناع لانتفاء المصنوع لانه يجوز ان يوجد المصنوع باحدهما لان امكان التمناع لا يستلزم وقوعه بالفعل بل يجوز ان يمكن التمناع ولم يقع بالفعل بان يتفقا على ايجاد المصنوع بقدرة احدهما وتقرير الجواب على الاحتمال الثانى هو ان امكان التمناع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع لان امكان التمناع لازم مع تعدد الصانع ولا شك ان هذا اللازم محال فيكون الملزوم وهو تعدد الصانع ايضاً يكون محالاً لان استحالة اللازم تستلزم استحالة الملزوم ولكن عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء بل المستلزم لذلك هو ان لا يكون كل واحد منهما صانعاً لشيء وعلى كل واحد من التقديرين يكون هذا الجواب بمنع الملازمة فى دليل المعارض .

**قوله** ﴿على انه يرد منع الملازمة﴾ اعلم ان الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور سابقاً هو ان الجواب السابق مبني على ظاهر الآية فان الظاهر المتبادر من الآية المذكورة هو ان يراد من الفساد هو عدم التكون بالفعل فهذا الجواب بمنع الملازمة فقط لان عدن اراصة عدم التكون بالفعل لا تكون الملازمة ثابتة وان كان بطلان التالي حقاً لان عدم التكون بالفعل حق لان التكون من المشاهدات واما الجواب الثاني ففيه تفصيل الاحتمالين : الاول ان يكون المراد من عدم التكون هو عدم التكون بالفعل فعلى هذا الاحتمال يكون الجواب بمنع الملازمة ، والثاني ان يكون المراد من عدم التكون هو عدم التكون بالامكان فعلى هذا الاحتمال يكون الجواب بمنع بطلان التالي لان امكان عدم التكون حق فاذا كان في جواب الثاني تفصيل احتمالات كلها و كان بناء الجواب الاول على الظاهر اندفع الاعتراض الوارد ههنا وهو ان الكلام تكرر لان الجواب الاول هو الشق الاول من الجواب الثاني ووجه الاندفاع ظاهر ، ذكر عصام الدين في هذه الآية احتمالاً آخر حيث قال وللآية احتمال آخر ارجو ان يكون صواباً والمهedy به مهدياً مثاباً وهو ان هذه الآية لبيان صلاح التوحيد وفساد الشرك بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما ان في الارض آلهة وهي الاصنام لفست السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقى السموات والارض ببركة خلو السموات عن اهل الشرك.

**قوله** ﴿فان قيل : مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني﴾ هذا الاعتراض وارد على كون هذه الآية حجة على انتفاء تعدد الآلهة بان هذه الآية لا تكون حجة اقناعية ايضاً كما لا تكون حجة قطعية فمقصود المعترض هو نفى الحجية عن هذه الآية فحاصل اعتراضه ان هذه الآية لا تكون حجة من وجهين : الاول ان معنى كلمة لو هو ان انتفاء الشرط سبب لانتفاء الجزاء في نفس الامر ويكون كل واحد من الانتفائين معلوماً وفي الاستدلال لا بد ان يكون انتفاء الجزاء معلوماً وانتفاء الشرط مجهولاً ويستدل على معلومية الشرط بمعلومية الجزاء والثاني ان كلمة لو تختص بالزمان الماضي والمقصود في الحجة هو انتفاء تعدد الآلهة في كل زمان.

**قوله** ﴿قلنا : نعم هذا بحسب اصل اللغة﴾ وحاصل جوابه ان لكلمة لو استعمالين الاول هو ما ذكره المعترض والثاني هو ان تكون هذه الكلمة للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من دون التخصيص بالزمان الماضي بل تكون لذلك على سبيل الاطلاق والآية



المذكورة من قبيل الاستعمال الثانى يعنى محمولة على هذا الاستعمال الثانى ولاشك ان هذه الآية تكون حجة على هذا الاستعمال الثانى (فان قيل) يتوهم من ظاهر قول الشارح بان الاستعمال الاول انما هو على قانون اللغة واما الاستعمال الثانى فمخالف عن قانون اللغة الا ان استعمال الاول اكثر والاستعمال الثانى اقل ، وأجيب عن هذا الاعتراض بان هذا انما كان وارداً لو كان مراد الشارح ما هو الظاهر من قول الشارح وليس كذلك بل مراده ان هذا الاستعمال الاول اكثر والثانى اقل وان كان كل واحد من الاستعمالين على قانون اللغة و اشار الى ذلك بقوله بحسب اصل اللغة فان غرضه من زيادة لفظ الاصل هو الاشارة الى ان الاستعمال الاول اكثر من الاستعمال الثانى لان الاول مبنى على قانون اهل اللغة والثانى مبنى على خلاف قانون اهل اللغة.

**قوله** ﴿على انتفاء الشرط﴾ اعلم ان ما ذكره الشارح فى شرح التلخيص (مطول) من ان الاستعمال الاول هو استعمال اهل اللغة واما الاستعمال الثانى فهو اصطلاح اهل المعقول فقد رده العلامة المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الاعلى لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضاً من اللغة الا ان الاشيع هو الاستعمال الاول .

**قوله** ﴿وقد يشبهه على بعض الاذهان﴾ المراد من بعض الاذهان هو ذهن ابن الحاجب فمقصوده هو الرد عليه فانه ذكر بعض النحاة ان لو يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ، فاعترض عليهم ابن الحاجب بان الشرط سبب والجزاء مسبب وكثيراً ما يكون لمسبب واحد اسباب كثيرة كالحرارة فانه مسبب عن النار والشمس فانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يوجد ذلك المسبب بسبب آخر فالحق هو ان لو انما هو لامتناع الشرط لامتناع الجزاء اى يستدل بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط لان من انتفاء الجزاء الذى هو سبب يعلم انتفاء جميع اسبابه ووجه خبط ابن الحاجب هو ان مراد بعض النحاة هو الاستعمال الاول ولا يكون فى الاستعمال الاستدلال وتوهم بابن الحاجب بان المراد لبعض النحاة هو الاستدلال على انتفاء نسي بانتفاء الاول مع ان الامر ليس كذلك بل الاستدلال انما هو فى الاستعمال الثانى فاشتبهه على ابن الحاجب الاستعمال الاول بالاستعمال الثانى .

**قوله** ﴿هذا تصريح﴾ جواب سؤال مقدرو هو لفظ الله فيما سبق مفسر جواب الوجود ومن المعلوم بالضرورة ان الواجب لا يكون الا قديماً فذكر القديم بعد ذكر لفظ الله لا يكون الا

استدراكاً ، وحاصل جوابه هو ان القدم يعلم من وجوب الوجود بطريق الالتزام فذكره بعد ذلك يكون تصريحاً بما علم التزاماً ولا شك ان التصريح بما علم بطريق الالتزام لا يعد من قبيل الاستدراك .

**قوله** ﴿بما علم التزاماً﴾ (فان قيل) بان المراد من لزوم القدم مع وجوب الوجود لا يخلو اما ان يكون المراد منه هو اللزوم الذهني او يكون المراد منه هو اللزوم الخارجى وكلاهما باطلان اما الاول فهو ان اللزوم الذهني وان كان معتبراً فى دلالة الالتزام ولكن هو غير موجود ههنا لانه لا يلزم من تصور وجوب الوجود تصور القدم فانه كثيراً ما يتصور كون الشيء واجب الوجود ولا يخطر بالبال كونه قديماً واما الثانى فانا نسلم اللزوم الخارجى بين وجوب الوجود وبين القدم ولكن اللزوم الخارجى لا يكون معتبراً فى الالتزام بل الاعتبار فيه هو اللزوم الذهني ، واجاب عنه المحشى احمد جند بان المراد من الالتزام ههنا معنى آخر وهو ان الالتزام ههنا عبارة عن ان لا يحتاج الى اقامة البرهان بعد اقامته على وجوب الوجود ولا شك ان شان القدم مع وجوب الوجود كذلك ثم قال ذلك المحشى لعل يكون هذا تعريضاً على صاحب العمدة فانه قد اقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات وجوب الوجود باقامة الدليل عليه فرد عليه الشارح بان ذكر القدم بعد ذكر الوجوب تصريح بما علم التزاماً اى ليس حاجة الى اقامة الدليل على القدم بعد اقامة الدليل على وجوب الوجود .

**قوله** ﴿اى لا ابتداء لوجوده﴾ هذا تفسير للقديم بان القديم هو الذى لا ابتداء لوجوده واستدل الشارح على قدم الواجب تعالى بقوله اذ لو كان حادثاً - الخ - وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لو كان الواجب تعالى حادثاً كان وجوده من غيره تعالى لكن التالى باطل فالقديم مثله واما بطلان التالى فلانه اذا كان وجود الواجب تعالى من غيره لم يكن الواجب واجباً لكن التالى باطل فالقديم مثله واما بطلان التالى فلانه خلاف المفروض لانا قد فرضنا كونه واجباً واما الملازمة فلان الواجب هو ما يكون وجوده لذاته فما كان وجوده من غير لا يكون واجباً بل يكون ممكناً واما الملازمة فى اصل الدليل فلان المعلوم لا يمكن ان يكون موجداً لنفسه ، وقال المحشى فى اثبات الملازمة والالزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة او الترجيح بلا مرجح وتفصيل هذا هو ان وجوده على تقدير حدوثه لو لم يكن من غير فلا يخلو اما ان يكون من ذاته او يكون لا من غيره ولا من ذاته فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو

وجوده عن العلة المستقلة وهي ذاته حين ما كان الواجب معدومًا وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان وجوده اذا لم يكن من ذاته ولا من غيره كان ذلك من العلة المرجحة وايضًا يقال في اثبات الملازمة بان وجود الواجب تعالى على تقدير حدوثه ان لم يكن من الغير يكون بخته و اتفاقًا فيلزم القول بالبخت والاتفاق وهو باطل.

**قوله** ﴿مسبوقًا بالعدم﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه يلزم الاتحاد بين الشرط والجزاء وذلك لان معنى الحدوث هو ان يكون وجوده من الغير والجزاء وهو قوله لكان وجوده من غيره عين معنى الحدوث ، وحاصل جوابه ان هذا انما كان وارداً لو كان المراد من الحدوث معنى الحكماء فانهم يقولون ان الحدوث بالذات عبارة عن ان يكون وجوده من الغير وليس كذلك بل المراد من الحدوث هو معنى المتكلمين وهو ان يكون مسبوقًا بالعدم ان كان وقت ولم يكن هو موجودًا فيه ولا شك ان على تقدير ارادة هذا المعنى من الحدوث توجد المغايرة بين الشرط والجزاء وهذا من سوانح الوقت .

**قوله** ﴿حتى وقع في كلام بعضهم﴾ هذا تائيد لقوله اذا الواجب لا يكون الا قديمًا ووجه التائيد به هو ان القدم لازم مع وجوب الوجود حتى قال بعضهم لاجل ذلك اللزوم ان بين الواجب والقديم ترادف (فان قيل) ان هذا الكلام خطأ فلا يصح به التائيد (قلنا) هذا انما كان وارداً لو كان التائيد مستدعيًا لكون ما يذكر في التائيد حقًا وليس كذلك فانه يصح التائيد مع كون ما يذكر في التائيد خطأ.

**قوله** ﴿لكنه ليس بمستقيم﴾ استدراك لدفع توهم ناشٍ مما سبق وهو انه يكون الترادف بين الواجب والقديم حقًا ومنشأ التوهم هو ان الغالب في التائيد ان يكون ما يذكر في التائيد حقًا وصوابًا فدفع ذلك التوهم بان الترادف غير مستقيم وبين وجه عدم الاستقامة هو القطع بتغاير المفهومين ويمكن الجواب من جانب هذا البعض بان ما قاله هذا البعض مبني على اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التساوي فمرادهم من الترادف هو التساوي ولا شك ان التساوي بينهما ثابت على مذهب البعض كما ذكر الشارح ذلك الاختلاف .

**قوله** ﴿وانما الكلام في التساوي﴾ هذا اشارة الى وقوع الاختلاف في التساوي بين الواجب والقديم فعند جمهور الاشاعرة لا تساوي بين الواجب والقديم بل القديم اعم مطلقًا من الواجب فكل واحد قديم ولا عكس فان صفات الواجب تعالى قديمة وليست بواجبة وذكر

الشاره هذا المذهب بقوله فان بعضهم على ان القديم - الخ - وعند الامام حميد الدين الضريرى النسبة بين الواجب والقديم مساوات بان كل واجب قديم وكل قديم واجب فصفات الواجب تعالى كما انها قديمة فكذلك واجبة وذكر الشارح هذا المذهب بقوله وفى كلام بعض المتأخرين - الخ -

**قوله** ﴿ ولا استحالة فى تعدد ﴾ جواب سؤال مقدر وهو انه لو كانت صفات الواجب تعالى قديمة يلزم تعدد القدماء لكن التالى باطل فالقديم مثله ، وحاصل جوابه نسلم تلك الملازمة ولكن لانسلم بطلان التالى لان الباطل انما هو تعدد الذوات القديمة واللازم ههنا انما هو تعدد الصفات القديمة فهذا التعدد لا يكون باطلاً (فان قيل) ينبغى ان يكون تعدد الصفات القديمة ايضاً باطلاً وذلك لان تعدد القدماء وان كانت صفات يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته فهذا فى المعنى قول بتعدد الذوات القديمة وانما كان تعدد الصفات القديمة موجباً لوجود موجودات مستغنية عن الواجب لذات لان علة الاحتياج عند المتكلمين هو الحدوث فاذا فقد الحدوث فى الصفات فقد الاحتياج فيها ايأ ، وقال عصام الدين انه لا جواب عن هذا الاشكال الا بان ينتزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج هو الامكان ولا شك ان الصفات ممكنة مع قدمها فلا يوجب تعدد الصفات القديمة وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته ، اقول ومن هذا علم سر الفرق بين تعدد الذوات القديمة وبين تعدد الصفات القديمة بان التعدد الاول غير جائز والتعدد الثانى جائز وهوان تعدد الذوات القديمة يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته وهذا محال والثانى لا يوجب ذلك فلذا كان تعدد الذوات القديمة باطلاً وتعدد الصفات القديمة جائزاً .

**قوله** ﴿ بان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته ﴾ اعلم ان لوجوب الصفات لذاتها معنيين الاول ان يكون وجودها ناشئة من نفس تلك الصفات وتكون مستقلة فى وجودها ولا تكون محتاجة فى وجودها لا الى ذات الواجب تعالى ولا الى غيره تعالى واعترض الشارح على هذا المذهب الثانى بقوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد - الخ - مبنى على ارادة هذا المعنى من الوجوب لذاته فى حق الصفات لان على هذا التقدير يلزم وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته وهو محال ، والثانى ان يكون وجودها مستنداً الى الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار فيكون معنى وجوبها هو ان ثبوتها لذات الواجب تعالى

ضروري بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار لان على تقدير الاختيار يلزم كون هذه الصفات حادثه فيلزم من ذلك قيام الحوادث بذات الواجب تعالى ولا يلزم من الوجوب لذاته بهذا المعنى وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذات فان هذه الصفات على تقدير هذا المعنى تكون محتاجة الى الواجب لذاته وعلى هذا المعنى لا يرد اعتراض الشارح على هذا المذهب والمحشى احمد جند ذكر هذا المعنى للوجوب لذات دفعاً للاعتراض الوارد على هذا المذهب من جانب الشارح ووجه الاندفاع ظاهر لان تعدد الواجب لذاته بهذا المعنى لا يكون منافياً للتوحيد لان المنافات للتوحيد انما يكون لازماً اذا اوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته ولكن هذا المعنى للوجوب لذاته لا يكون موجباً لوجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته (فان قيل) لما كان صدور صفات الواجب تعالى عنه تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار لم يكن الواجب تعالى مختاراً مع ان الحق هو كون الواجب تعالى مختاراً اشار المحشى احمد جند الى دفع ذلك الاعتراض بان كون الواجب مختاراً انما هو في غير صفاته تعالى من الممكنات فالاعتراض انما كان وارداً لو كان الواجب تعالى مختاراً بطريق الاطلاق اي سواء كان في صفاته تعالى اوفى غيرها من الممكنات.

**قوله** ﴿واستدلوا على ان كل قديم﴾ هذا دليل على ان صفات الله تعالى واجبة بالذات ثم ان هذا الدليل على نمط القياس الافتراضي من الشكل الاول فقول كل ماهو قديم فهو واجب لذاته كبرى هذا القياس واما صغره فمطوية غير مذكورة فتقرير القياس واما صغره فمطوية غير مذكورة فتقرير القياس هكذا ان صفات الواجب تعالى قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته ينتج ان صفات الواجب تعالى واجبة لذاتها اما الصغرى فلان صفات الواجب لو لم تكن قديمة لكانت حادثه لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلانه يلزم قيام الحوادث بذات الواجب تعالى واما الملازمة فظاهر لعدم وجود الواسطة بين القديم والحادث في المحل الموجود واما الكبرى فاستدل الشارح عليها بقوله بانه لو لم يكن واجباً لذاته - الخ - وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائي الرفعي تقريره هكذا بان القديم لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم لكن التالي باطل فالمقدم مثله ، ويرد على هذه الملازمة باننا لانسلم ان القديم اذا لم يكن واجباً لذاته يكون جائز العدم لان القديم اذا كان واجباً بالغير فايضاً لا يكون جائز العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة بان تكون العلة موجودة ولا يكون المعلول موجوداً ، اجاب

عنه الشارح بقوله في نفسه - الخ - ومعنى هذا القول هو قطع النظر عن الموجد فحاصل جوابه هو ان المراد هو ان القديم اذا لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم اذا قطع النظر عن الموجد ولا شك ان الملازمة تصح على هذا التقدير واستدل الشارح على بطلان التالى بقوله فيحتاج فى وجوده - الخ - وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا ان القديم لو كان جائز العدم يكون محتاجاً الى مخصص لوجوده على عدمه لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان جائز العدم يكون وجوده وعدمه متساويان فلو وجد بدون المخصص يلزم الترجيح بلامرجح وهو باطل فلامحالة يكون محتاجاً فى وجوده الى مخصص واستدل الشارح على بطلان التالى بقوله فيكون محدثاً - الخ - وهذا الدليل على نمط القياس الاستثنائى الرفعى تقريره هكذا لو كان القديم محتاجاً الى مخصص فى وجوده كان محدثاً لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالى فلان هذا قلب القديم بالمحدث وهو باطل بداهة واما الملازمة فاثبتها الشارح بقوله اذ لانعنى بالمحدث - الخ - وحاصل جوابه هو ان مرادنا بالمحدث هو ما يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر اى بان يكون محتاجاً فى وجوده الى ايجاد الغير فاذا كان محتاجاً فى وجوده الى ايجاد الغير لابد ان يكون حادثاً ، اقول هذا لا يكفي فى اثبات المطلوب لان المراد من المحدث هو المحدث بالزمان اى ما يكون لوجوده اول وما يكون وجوده متعلقاً بايجاد الغير هو المحدث بالذات فلا يد لاثبات المطلوب من زيادة امر آخر وهو ان الموجد هو الواجب تعالى وايجاده بطريق الاختيار ولا شك ان معلول المختار يكون محدثاً بالزمان اى مسبوقاً بالعدم لان ارادة ايجاده تكون مقارنة لعدمه .

**قوله** ﴿ثم اعترضوا بان الصفات﴾ (فان قيل) ان هذا الاعتراض كما هو وارد على تقدير وجوبها فكذلك وارد على تقدير قدمها ايضاً لان البقاء لازم مع كل واحد من الوجوب والقدم فمما الوجه للشارح حيث خص ورود الاعتراض بالوجوب ، اجاب عنه عصام الدين بان الوجه لذلك الاختصاص هو ان المعترض زعم ان الصفات لو لم تكن واجبة تكون محدثة فلا تكون باقية فلذا خص الاعتراض بالوجوب .

**قوله** ﴿فاجابوا بان كل صفة﴾ اعلم ان عصام الدين بين الفرق بين بقاء الصفة وبين بقاء الاعراض بان بقاء الصفة هو بعينه الصفة بخلاف بقاء العرض فانه يكون مغايراً عن العرض وذلك لان البقاء لو كان عين العرض لما انفك عنه مع ان البقاء ينفك عنه حال حدوثه فانه

فى زمان حدوثه لا يكون باقياً وبهذا الفرق اندفع الاعتراض الوارد ههنا وهوان هذا جارٍ فى الاعراض ايضاً بان يقال ان الاعراض تكون باقية ببقاء هونفس العرض فلا يلزم قيام العرض بالعرض فعلى هذا ينبغى ان يجوز بقاء الاعراض مع ان الشيخ الاشعرى لا يقول ببقاء الاعراض فانه ينكر عن ذلك مستدلاً بانه يلزم على تقدير بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يكون العرض الواحد بالشخص باقياً بل يكون الباقي هو النوع وبقاء ذلك النوع يكون بتجدد الامثال ووجه الاندفاع ظاهر من ذلك الفرق ثم ان عصام الدين اورد ههنا اعتراضاً آخر وهوان صيغة الباقي تقتضى زيادة البقاء كالعالم يقتضى زيادة العلم فالقول بتجوز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدء الاشتقاق واورد ههنا العلامة الفرهارى ايضاً اعتراضاً وهوانكم ان اردتم بالعينية بين الصفة وبين البقاء الاتحاد فى المفهوم فذلك ممنوع لوجود المغايرة بينهما وان اردتم ان البقاء امر اعتبارى وليس موجوداً فى الخارج قائماً بالصفة فهذا مسلم ولكن بقاء العرض ايضاً كذلك فينبغى ان يجوز بقاء الاعراض ، اقول اندفاع هذين الاعتراضين لا يمكن الا بان يقال ان البقاء لا يكون امراً زائداً على العرض بل هو عبارة عن الوجود ولكن بالنسبة الى الزمان الثانى .

**قوله** ﴿وهذا كلام فى غاية الصعوبة﴾ المراد من الكلام القول الاول ، القول بان صفات الواجب تعالى قديمة وغير واجبة فالنسبة بين القديم والواجب العموم والخصوص المطلق بان يكون القديم اعم مطلقاً من الواجب وهذا القول مذهب جمهور الاشاعرة والثانى القول بان الصفات كما هى قديمة فكذلك هى واجبة فالنسبة بين القديم والواجب مساوات وهذا القول مذهب حميد الدين الضيرى فالشارح حكم على كل واحد من القولين بغاية الصعوبة ثم ان الشارح بين الصعوبة بورود الاعتراض على كل واحد من هذين القولين فالاعتراض الوارد على القول الثانى ذكره بقوله :

**قوله** ﴿فان القول بتعدد الواجب - الخ﴾ وهذا الاعتراض مع الجواب عنه قد ذكرناه مفضلاً فيما سبق وذكر الاعتراض الوارد على القول الاول بقوله :

**قوله** ﴿والقول بامكان الصفات - الخ﴾ وتفصيل هذا الاعتراض هوان القول بامكان الصفات كما هو مذهب الجمهور يناهى قولهم بان كل ممكن فهو حادث ووجه المنافاة هوان الجمهور يقولون بان صفات الواجب تعالى قديمة ولكن لا تكون واجبة بل تكون ممكنة فيلزم



من قولهم ان بعض الممكن لا يكون حادثاً بل يكون قديماً وذلك البعض عندهم صفات الواجب تعالى وهذه سالبة جزئية ولا شك انها منافية مع الموجبة الكلية وهى قولهم بان كل ممكن فهو حادث.

**قوله** ﴿فان زعموا انها قديمة بالزمان﴾ هذا جواب عن الاعتراض الوارد على قول جمهور الاشاعرة وحاصله ان السالبة الجزئية انما تكون لازمة من مذهبهم لو كان بين القدم والحدوث منافات وليس كذلك فان المراد من الحدوث هو الحدوث الذاتى وهو عبارة عن الاحتياج الى ذات الواجب تعالى والقدم عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم ولا شك ان القدم لا ينافى الحدوث بهذا المعنى فصفاً الواجب تعالى كما هى قديمة فكذلك هى حادثة .

**قوله** ﴿فهو قول بمذهب﴾ هذا هو الرد على الجواب المذكور وحاصله ان الجواب المذكور مبنى على تقسيم كل من القدم والحدوث الى ذاتى وزمان وهذا هو ما ذهب اليه الفلاسفة فيكون هذا الجواب باطلاً لانه قول بمذهب اليه الفلاسفة وما ذهب اليه الفلاسفة باطل فمعنى القدم الزمانى هو ان لا يكون لوجود الشئ اول ومعنى القدم الذاتى هو ان لا يكون محتاجاً فى وجوده الى الغير ومعنى الحدوث الزمانى هو ان يكون لوجوده اول والحدوث الذاتى هو ان يكون محتاجاً فى وجوده الى الغير.

**قوله** ﴿وفيه رفض لكثير من القواعد﴾ والضمير المجرور فى قوله فيه راجع الى القول بان الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فيكون المعنى فى هذا القول رفض لكثير من القواعد الاسلامية وقال العلامة الفرهارى ان هذه القواعد اربعة : الاولى ان الواجب تعالى فاعل بالاختيار والثانية ان معلول الفاعل المختار يكون حادثاً بالزمان والثالثة ان الايجاب نقص ، والرابعة ان التأدب فى الالهيات واجب ، ووجه رفض هذه القواعد بهذا القول هو ان صفات الواجب تعالى لما كانت قديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذه الصفات لا تخلو اما ان يكون صدورها عن الواجب تعالى بالاختيار او يكون صدورها عنه تعالى بالايجاب فعلى الاول يلزم رفض القاعدة الثانية وعلى الثانى يلزم رفض القاعدة الاولى اما رفض القاعدة الثانية وهى ان معلول الفاعل المختار حادث بالزمان هو ان صفات الواجب تعالى مع صدورها عن الواجب تعالى بالاختيار قديمة بالزمان لاحادثة بالزمان فبطل ان معلول الفاعل المختار حادث بالزمان واما رفض القاعدة الاولى على تقدير صدور هذه الصفات من الواجب تعالى بالايجاب

فلان تلك القاعدة هي ان الواجب تعالى فاعل بالاختيار وعلى تقدير صدور هذه الصفات من الواجب تعالى بالايجاب لا يكون الواجب تعالى فاعلاً بالاختيار بل هو فاعل بالايجاب وان كان صدور الصفات عن الواجب تعالى بالايجاب وصدور العالم بالاختيار لزم رفض القاعدة الثانية وهي ان الايجاب نقض ووجه رفض هذه القاعدة هو ان الايجاب متحقق في الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته على مع انه لا يكون نقصاً واما رفض القاعدة الرابعة فلان توصيف صفات الواجب تعالى بالحدوث الذاتى سوء ادب وايضاً يرد على مذهب الجمهور الاشاعرة باننا لانسلم ان صفات الواجب تعالى ممكنة قديمة صادرة بالايجاب لانها لو كانت ممكنة فلا يمكن ان تكون قديمة بل لابد ان تكون حادثة لقول المشائخ كل ممكن حادث (قلنا) فى الجواب اولاً بان قول المشائخ انما هو فى الصادر بالاختيار يعنى ان مرادهم هو ان الممكن الذى يكون صدوره بالاختيار يكون حادثاً فلا يكون هذا القول شاملاً لصفات الواجب تعالى لان صدورها عن الواجب تعالى بالايجاب دون الاختيار (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان مرادهم فى ذلك القول من الحدوث هو الحدوث بالذات ولا شك ان الحدوث الذاتى يجمع القدم بالزمان ويرد على هذا الجواب الثانى بان هذا قول بما ذهب اليه الفلاسفة (قلنا) ان مخالفة الفلاسفة لا تكون واجبة فى كل قول ولو كان ذلك القول حقاً ولا شك انه لا محذور فى تقسيم الحدوث والقدم الى ذاتى وزمانى اذا اعترفنا بحدوث العالم باختيار صانعه وبهذا بطل ما اورده الشارح على الجواب المذكور فى الشرح وايضاً يرد على مذهب جمهور الاشاعرة باننا لانسلم كون صفات الواجب تعالى قديمة لان صفات الواجب تعالى صادرة عنه تعالى ، والواجب تعالى فاعل مختار ولا شك ان معلول الفاعل المختار يكون حادثاً بالزمان اى مسبوقاً بالعدم فيجب ان تكون صفات الواجب تعالى ايضاً مسبوقة بالعدم (قلنا) فى الجواب اولاً ان الواجب تعالى مختار فى غير الصفات واما الصفات فصدورها عن الواجب تعالى لا يكون بالاختيار بل يكون صدورها عن الواجب تعالى بالايجاب فلا يقتضى ذلك ان تكون صفات الواجب تعالى مسبوقة بالعدم (وقلنا) فى الجواب ثانياً ان صدور صفات الواجب تعالى عنه تعالى بالاختيار لكن لا يلزم من ذلك كون الصفات مسبوقة بالعدم لانه يجوز ان يكون تقدم الاختيار والقدرة على معلوله تعالى يكون بالذات وايضاً يرد على مذهب الجمهور الاشاعرة باننا لانسلم كون صفات

الواجب تعالى قديمة والا يلزم ان لا يكون ذات الواجب تعالى علة لصفاته وان لا تكون الصفات محتاجة الى الواجب تعالى في الوجود وذلك لان علة الاحتياج عند المتكلمين هو الحدوث وعلى تقدير كونها قديمة لا يوجد الحدوث فيها فلا يوجد فيها الاحتياج الى العلة فلا تكون ذات الواجب تعالى علة للاحتياج (قلنا) ان ما قاله المتكلمون من ان علة الاحتياج هو الحدوث فهو مخصوص بما سوى الصفات يعنى ان علة الاحتياج فى صفات الواجب تعالى فهو الامكان دون الحدوث ولا شك ان الامكان موجود فى الصفات عند جمهور الاشاعرة .  
قوله ﴿وسياتى لهذا﴾ اى فى بيان ان صفات الواجب تعالى لا عين ذاته تعالى وغيره .

تـمـت بـالـخـيـر

مخزن الفرائد شرح لشرح العقائد النسفى

تأليف : زاهد عزيز خيل

كمپوز : طالب الدعاء حافظ مولوى محمدولى (البغلانى)